

# الْبَيْتُ الْخَامِسُ عَشَرَ لِلْعَبْدِ الْفَاضِلِ

مَعَ شَرْحِهِ

الْثَّانِي يَوْمَ الْحَبْرِ بِقَتَادِرِ عَبْدِ اللَّهِ السَّيُورِي

و

مِفْتَاحُ الْبَابِ لِأَبِي الْفَتْحِ زَيْدِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحُسَيْنِيُّ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ عَلَيْهِ

الدُّكْتُورُ مَهْدِي مُجْتَبَى

تَهْران ١٣٦٥



McGill University Libraries

BP 194 I262 1986

Bāb al-hādī ashar lil-Allāmah al-



3 001 221 355 Z



McGill  
University  
Libraries

Islamic Studies Library

Acquired  
with funds from the  
Aga Khan Foundation









BP194  
I262  
1986

Islamia

pr  
118-9-87





موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل



با همکاری

دانشگاه تهران

# الْبَيْتُ الْحَادِي عَشَرَ لِلْعَلَّامِ صَبْرُ الْحَلِيِّ

مَعَ شَرْحِهِ

النَّافِعُ يَوْمَ الْحَشْرِ لِقَدَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّبُورِيِّ

و

مِفْتَاحُ الْبَابِ لِأَبِي الْفَتْحِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيِّ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ عَلَيْهِ

الدُّكْتُورُ مَهْدِي مُحَمَّدِي

تهران ۱۳۶۵

# سلسله دانش ایرانی

۳۸

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۳ ، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب الباب الخادی عشر للعلامة الحلی  
در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه  
مؤسسه مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۰۰۰ ریال

مرکز فروش :

- (۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران
- (۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران ، اول خیابان فرانسه



# سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . ( چاپ شده ۱۳۴۸ ، چاپ دوم ۱۳۶۰ )
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو ( جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲ )
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق ( جلد دوم ، زیر چاپ )
- ۴ - مجموعه سخنرانها و مقاله ها در فلسفه و عرفان اسلامی ( بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی ) ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت ( چاپ شده ۱۳۵۰ )
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندلت ( چاپ شده ۱۳۵۸ )
- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت ( چاپ شده ۱۳۵۲ )

۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ ( بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی ) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق ( چاپ شده ۱۳۵۳ )  
۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر ( چاپ شده ۱۳۵۶ )

۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم ( چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲ )  
۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو ( آماده چاپ )

۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی ( آماده چاپ )

۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله های از فارابی و دیگران و تحقیق درباره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی ( چاپ شده ۱۳۵۳ )

۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی ( چاپ شده ۱۳۵۲ )

۱۵ - جام جهان نمای ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه ( چاپ شده ۱۳۶۲ )

۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری ( چاپ شده ۱۳۵۵ )



- ۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی . از دکتر مهدی محقق . با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام ( چاپ شده ۱۳۵۵ . چاپ دوم ۱۳۶۳ )
- ۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر ( چاپ شده ۱۳۵۴ ) ،
- ۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبد الغفور لاری و حکمت عمادیه ، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام ( ۱۳۵۸ ) .
- ۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی آن از نوش آفرین انصاری ( محقق ) ( چاپ ۱۳۵۷ ) .
- ۲۱ - دیوان ناصر خسرو ( جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها ) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق ( چاپ شده ۱۳۵۷ ) .
- ۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمد تقی استرآبادی . به اهتمام محمد تقی دانش پژوه . با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جروسلیان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی ( چاپ شده ۱۳۵۷ ) .
- ۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی ( چاپ شده ۱۳۵۹ ) .
- ۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی ( چاپ شده ۱۳۵۹ ) .
- ۲۵ - نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص ( شرح فصوص الحکم محیی الدین - ابن عربی ) ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی ( چاپ شده ۱۳۵۹ ) .
- ۲۶ - شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجّادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س . پینس ( چاپ شده ۱۳۶۰ ) .

- ۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ربیچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)
- ۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری نیشابوری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۹)
- ۳۰ - معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی ، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما ، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲ ، چاپ دوم ۱۳۶۴)
- ۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی بر اساس نسخه ای کهن) ، با اهتمام پروفیسور ویکنر (آماده چاپ)
- ۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمه انگلیسی با مقدمه) ، از پروفیسور ویکنر (آماده چاپ)
- ۳۳ - یاد نامه ادیب نیشابوری ، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث علمی و ادبی ، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .
- ۳۴ - شرح الالهیات من کتاب الشفاء ، ملا مهدی نراقی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شد ۱۳۶۵) .
- ۳۵ - اندیشه های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۶ - المبدأ و المعاد ، شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا ، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۷ - شرح غرر الفرائد (چاپ دوم شماره ۱)
- ۳۸ - الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی ، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبدالله السیوری ، مفتاح الباب ، ابو الفتح بن مخدوم الحسینی ، العربشاهی ، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .
- ۳۹ - فلسفه علم کلام ، ه . ا . ولفسن ، ترجمه احمد آرام (زیر چاپ)



## فهرست مطالب کتاب

(۱)

### النافع يوم الحشر

چهارده

پیشگفتار

مقدمه مؤلف

۱

۲

الباب الحادی عشر فیما یجب علی عامة المکلفین

۳

أجمع العلماء كافة علی وجوب معرفة الله تعالى

۴

بالدلیل لا بالتقلید

۵

الفصل الأول فی إثبات واجب الوجود لذاته

۵

کلّ معقول إما أن يكون واجب الوجود ...

۹

الفصل الثانی فی صفاته الثبوتیّة

۹

انه تعالى ' قادر مختار

۱۱

وقدرته یتعلّق بجميع المقدورات

۱۲

انه تعالى ' عالم

۱۳

وعلمه یتعلّق بكلّ معلوم

۱۳

انه تعالى ' حیّ

۱۴

انه تعالى ' مرید و کاره

۱۵

انه تعالى ' مدرك

۱۶

انه تعالى ' قديم أزلی باق أبدی

۱۷

انه تعالى ' متکلم بالإجماع

- ١٨ انّه تعالى 'صادق
- ١٨ الفصل الثّالث فى صفاته السّليبيّة
- ١٩ انّه تعالى 'ليس بجسم ولا عرض
- ١٩ ولا يجوز أن يكون فى محلّ
- ٢٠ ولا يصحّ عليه اللّذة والألم
- ٢١ ولا يتحدّ بغيره
- ٢١ انّه تعالى 'ليس محّالاً للحوادث
- ٢٢ انّه تعالى يستحيل عليه الرّؤية البصريّة
- ٢٣ فى نفى الشّريك عنه
- ٢٤ فى نفى المعانى والأحوال عنه
- ٢٤ انّه تعالى 'غنىّ ليس بمحتاج
- ٢٥ الفصل الرّابع فى العدل
- ٢٥ إنّ من الأفعال ما هو حسن وبعضها ما هو قبيح
- ٢٧ انّا فاعلون بالإختيار
- ٢٨ فى استحالة القبح عليه تعالى
- ٢٨ يستحيل عليه تعالى 'إرادة القبيح
- ٢٩ فى أنّه تعالى 'يفعل لغرض
- ٢٩ وليس الغرض الإضرار
- ٣٢ فى انّه تعالى يجب عليه اللّطف
- ٣٣ فى انّه تعالى 'يجب عليه عوض الآلام
- ٣٤ الفصل الخامس فى النّبوة
- ٣٥ فى نبوة نبيّنا محمّد بن عبد الله (ص)
- ٣٧ فى وجوب عصمته
- ٣٨ فى أنّه معصوم من أوّل عمره إلى آخره

٣٨	يجب أن يكون أفضل زمانه
٣٩	يجب أن يكون منزها عن دنائة الآباء وعهرا الأمهات
٣٩	الفصل السادس فى الإمامة
٤١	يجب أن يكون الإمام معصوماً
٤٣	الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه
٤٤	الإمام يجب أن يكون أفضل الرعية
٤٤	الإمام بعد رسول الله (ص) على بن أبى طالب ...
٥٠	ثمّ من بعده ولده الحسن (ع) ثمّ الحسين (ع) ...
٥٢	الفصل السابع فى المعاد
٥٢	اتفق المسلمون كافّة على وجوب المعاد البدنىّ
٥٣	وكلّ من له عوض أو عليه يجب بعثه
٥٣	ويجب الإقرار بكلّ ما جاء به النّبىّ (ص)
٥٤	ومن ذلك الثّواب والعقاب
٥٧	ووجوب التّوبة
٥٧	والأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر
٦٠	فهرست نامهای خاصّ و فرقه ها و گروه ها

## فهرست مطالب كتاب

(٢)

### مفتاح الباب

٧٩	الفصل الأول في إثبات واجب الوجود
٩٨	الفصل الثاني في إثبات صفاته الثبوتية
٩٩	الصفة الأولى 'انه تعالى' قادر مختار
١٠٨	الصفة الثانية 'انه تعالى' عالم
١١٣	الصفة الثالثة 'انه تعالى' حيّ
١١٤	الصفة الرابعة 'انه تعالى' مريد وكاره
١١٧	الصفة الخامسة 'انه تعالى' مدرك
١١٩	الصفة السادسة 'انه تعالى' قديم أزليّ باق أبديّ
١٢١	الصفة السابعة 'انه تعالى' متكلم بالإجماع
١٢٦	الصفة الثامنة 'انه تعالى' صادق
١٢٩	الفصل الثالث في صفاته السلبية
١٢٩	الصفة الأولى 'انه تعالى' ليس بمركب
١٣١	الصفة الثانية 'انه تعالى' ليس بجسم ولا عرض
١٣٦	الصفة الثالثة 'انه تعالى' ليس محلا للحوادث
١٣٨	الصفة الرابعة 'انه يستحيل عليه الرؤية البصرية
١٤٣	الصفة الخامسة 'نفى الشريك عنه



١٤٨	الصفة السادسة نفي المعاني والأحوال عنه
١٥٠	الصفة السابعة انه تعالى غني ليس بمحتاج
١٥١	الفصل الرابع في العدل
١٥١	المبحث الأول فيما يتوقف عليه معرفة العدل
١٥٥	المبحث الثاني في أننا فاعلون بالإختيار
١٥٩	المبحث الثالث في استحالة طريان القبح عليه تعالى
١٦٠	المبحث الرابع في أنه تعالى يفعل لغرض
١٦٥	المبحث الخامس في أنه تعالى يجب عليه اللطف
١٦٦	المبحث السادس في انه تعالى يجب عليه عوض الآلام
١٦٩	الفصل الخامس في النبوة
١٧٠	المبحث الأول في نبوة نبيّنا محمد (ص)
١٧٤	المبحث الثاني في وجوب عصمته
١٧٦	المبحث الثالث في انه معصوم من أوّل عمره إلى آخره
١٧٧	المبحث الرابع في تفضيل النبيّ (ص)
١٧٧	المبحث الخامس في تنزيه النبيّ
١٧٩	الفصل السادس في الإمامة
١٧٩	المبحث الأول في بيان وجوبها
١٨٢	المبحث الثاني في بيان عصمة الإمام
١٨٥	المبحث الثالث في طريق معرفة الإمام
١٨٧	المبحث الرابع في أفضليّة الإمام من الرعيّة
١٨٧	المبحث الخامس في تعيين الأئمة (ع) بعد رسول الله (ص)
٢٠٦	الفصل السابع في المعاد

## فهارس

۲۲۱	فهرست آیات قرآن
۲۲۸	فهرست احادیث و منقولات
۲۳۴	تعاریف برخی از اصطلاحات
۳۴۳	فهرست نام های خاص
۲۶۶	فهرست نام فرقه ها و گروه ها
۲۸۷	فهرست نام کتابها
۲۹۱	فهرست نام جاها

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

## باب حادی عشر علامه حلی

ابو منصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی معروف به علامه حلی متوفی ۷۲۶ کتاب مصباح المتهجد شیخ ابو جعفر طوسی متوفی ۴۶۰ را که در ادعیه و عبادات بود بنا به خواهش وزیر محمد بن محمد قوه‌دی تلخیص کرد و آن را بنام منهاج الصلاح فی مختصر المصباح در ده باب گردانید و سپس از جهت آنکه شناخت عبادت و دعا فرع شناخت معبود و مدعو است و صحت عبادت بستگی به صحت اعتقاد و ایمان دارد بانی بنام باب یازدهم در شناخت اصول دین بآن افزود که در این باب مسائل معرفت خدا و وحدانیت و صفات او و عدل و نبوت انبیا و امامت امامان و معاد بیان شده است .

علامه حلی می‌گوید که او در این باب یازدهم آنچه را که بر همه مکلفان از اصول دین واجب است یاد کرده و سپس آن اصول را که باجماع علما بر هر مسلمانی واجب است چنین برمی‌شمارد : شناخت خدا و صفات ثبوتیه و سلبيه او و آنچه که بر او صحیح و از او ممتنع است ، شناخت نبوت و امامت و معاد . او کتاب را در هفت فصل قرار داده : فصل اول در اثبات واجب الوجود . فصل دوم در صفات ثبوتیه او که عبارتست از قدرت و اختیار ، علم ، حیوة ، اراده و کراهت ، ادراک ، قدیم و ازلی و باقی و ابدی بودن او ، تکلم ، صدق . فصل سوم در صفات سلبيه او که عبارتست : مرکب نبودن ، جسم و عرض و جوهر نبودن ، لذت و الم نداشتن ، متحد به چیزی

نشدن ، محلّ حوادث نبودن ، رؤیت بصری نداشتن ، شریک نداشتن ، از معانی و احوال بدور بودن . فصل چهارم در عدل است که در این فصل اختیار بشر و استحاله قبح برخداوند و لطف او را با اثبات می‌رساند . فصل پنجم در نبوت است و در این فصل پس از تعریف پیغمبر با اثبات نبوت پیغمبر ، (ص) و وجوب عصمت او و اینکه او فاضل‌ترین مردمان بوده و از دنائت پدران و عهر مادران و رذائل خلّقی (بضم خا) و عیوب خلّقی (بفتح خا) برکنار است می‌پردازد . فصل پنجم در امامت است که بدین گونه تعریف شده : « ریاست عامّه در امور دنیا و دین برای یک شخص بعنوان نیابت از پیغمبر » و آن را از طریق عقل واجب می‌داند و در این فصل با اثبات معصوم بودن و منصوص علیه بودن و فاضل‌ترین مردمان بودن امام می‌پردازد و سپس امامت حضرت علی بن ابی طالب علیه السّلام را پس از پیغمبر (ص) با دلایل عقلی و نقلی بیان می‌کند . فصل هفتم در معاد است و آن را از طریق عقلی که قبح تکلیف خداوند بدون آن باشد اثبات و سپس آیاتی را که بر آن دلالت دارد بیان می‌کند . در این فصل مساله ثواب و عقاب و توبه و امر بمعروف و نهی از منکر بیان شده است ،

باب حادی عشر از جهت اختصار و جامعیت مورد توجه اهل علم واقع شد چنانکه آن جدا از ده باب دیگر مورد نسخ و تدوین و طبع قرار گرفت و شروح و تعلیقات فراوانی بر آن نگاشته گردید ، مولف الذریعة إلى تصانیف الشيعة متجاوز از بیست شرح برای آن یاد کرده است .

### النافع يوم الحشر فاضل مقداد

از میان شروح باب حادی عشر شرح فاضل ابو عبدالله مقداد بن عبدالله محمد بن الحسین بن محمد اسدی سیوری حلّی معروف به فاضل مقداد متوفی ۸۲۶ بنام النافع يوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر بیش از شروح دیگر مورد توجه اهل علم و تدریس در مدارس و حوزه‌ها قرار گرفته و بارها طبع و نشر شده است .

از شرح مزبور ترجمه‌های متعددی به فارسی صورت گرفته که از معروفترین آنها



الجامع فی ترجمۃ النافع حاجی میرزا محمد علی حسینی شهرستانی متوفی ۱۳۴۴ هجری قمری است و همچنین ترجمه ای به زبان انگلیسی که توسط W.M. Miller صورت پذیرفته و در سال ۱۹۲۸ در لندن چاپ شده از آن در دست است.

متأسفانه چاپهای متعدد سنگی و حروفی که از باب حادی عشر صورت گرفته بر اساس نسخ صحیح و مضبوط نبوده و اغلاط فراوان خاصه آنجا که ضبط اسامی دانشمندان است در آن دیده می شود که برای نمونه برخی از آنها را که در صفت چهارم از صفات ثبوتیه است یاد می کنیم: در این فصل از ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب البصری المعتزلی متوفی ۴۲۶ از بزرگان اهل اعتزال و مؤلف المعتمد فی اصول الفقه (چاپ مؤسسه فرانسوی دمشق ۱۹۶۴) تعبیر به «حسن بصری» شده و از حسین بن محمد النجار رئیس نجاریه از فرق معتزله که شرح احوالش در فرق المعتزله ابن المرتضی آمده تعبیر به «البخاری» شده است.

راقم سطور در طی بیست سال اخیر این کتاب را بارها در درس «سیر عقائد اسلامی» دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران و همچنین در درس اندیشه شیعی Shī'ī Thought برای دانشجویان دوره دکتری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا تدریس کرده و همواره مورد اعتراض دانشجویان قرار می گرفت که چرا چاپی مرغوب از این کتاب مطلوب صورت نمی گیرد و این خود برای او تکلیفی ایجاد می کرد که مسؤول آنان را اجابت کند و چند بار نیز باین امر مهم پرداخت و هر بار موانعی پیش می آمد که آن را به تعویق می انداخت و گوئی مصداق ثانی خود مؤلف یعنی فاضل مقداد شده بود که می گوید: «ثم عاقبتني عن إتمامه عوائقُ الحدَثانِ و مصادماتُ الدهرِ الخَوَّانِ، إذ كان صادّاً للمرءِ عن بلوغِ إرادته و حائلاً بينه و بين طَلَبته» و یا بگفته، شاعر:

فرشته ای است بر این بام لاجورد اندود که پیش آرزوی سائلان کشد دیوار

تأدیریکی از سفرها که از گرفتاری های مختلف برکنار بود توفیق آغاز کار نصیب او

گردید و خداوند از راه لطف این توفیق را ادامه داد که علی‌ارغم گرفتاری‌های گوناگون بتواند این عمل مهم را بپایان رساند .

در تصحیح متن شرح باب حادی عشر فاضل مقداد از نسخ چاپ تهران سنگی و حروفی و چاپ بمبی استفاده و با نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۳۲۳ مقابله و بر مبنای انتخاب الأصح فالأصح متن مصحح فراهم آمده است .  
برای اینکه مبتدیان از موضوع و هدف این شرح آگاهی براساس گفته مولف بیابند ترجمه فارسی مقدمه فاضل مقداد را در اینجا یاد می‌کنیم :

« سپاس خداوندی را که فقر ممکنات دلیل بر وجوب وجود او ، و استواری مصنوعات نشانه توانائی و علم اوست ، برتر از مشابَهت جسمانیات ، و باجلالت قدسش منزّه از مناسبت ناقصات است . شکر می‌کنیم او را شکری که اقطار زمین و آسمانها را پر کند ، و سپاس می‌گوئیم او را بر نعمت‌های متظاهر و متواتر او ، و یاری می‌جوئیم از او بر دفع سختی‌ها و بر طرف ساختن رنج‌ها . و درود بر پیغمبر او محمد (ص) ، صاحب آیات و بیّنات ، که باطریقت و شریعتش تکمیل‌کننده همه کمالات است ، و برخاندان او که بر شبهه‌ها و گمراهی‌ها رهنمون هستند . آنانکه خداوند پلیدی را از ایشان برده و از لغزش‌ها آنان را پاک کرده درودی که بر آنان پیایی باشد همچون پیایی بودن لحظه‌ها .  
اما بعد ، خداوند بزرگ جهان را بیهوده نیافریده تا از بازیگران باشد ، بلکه برای غایت و حکمتی آفریده که آن برای نگرندگان آشکار است ، و آن غایت را به تعیین تصریح کرده انجا که گفته است : « نیافریدم پریان و آدمیان را مگر برای اینکه پرستش کنند » پس واجب است بر هر که از جمله خردمندان است که پروردگار جهانیان را پاسخ گوید و چون این پاسخ گفتن بدون شناخت اواز روی یقین ناممکن است واجب است بر هر دانا و مکلفی که غافلان را آگاه و گمراهان را ارشاد کند با بیان مقدّماتی که آموزنده و آشکارکننده است .

از میان این مقدّمات مقدمه‌ای است که به یازدهمین باب (= باب حادی عشر) موسوم است از تالیفات شیخ و پیشوای ما ، امام عالم اعلم افضل اکمل ، سلطان ارباب

تحقیق ، استاد خداوندان تنقیح و تدقیق ، مقرر مباحث عقلیه ، مهذب دلائل شرعیّه ، نشانه خداوند در میان عالمیان ، وارث علوم انبیا و مرسلان ، جمال ملت و دین ، ابو منصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی — خداوند روح اورا پاک و ضریح اورا را روشن گرداناد — زیرا آن با کمی لفظ علم فراوان و با اختصار تقریر غنیمت بسیار را در بر دارد .

در روزگار گذشته به خاطر من آمده بود که چیزی بنویسم که با تقریر دلائل و برهان کمک به گشودن آن کند ، و در ضمن خواهش یکی از دوستان را هم پاسخ گفته باشم . سپس مرا عوائق حدثان و مصادمات روزگار خوان که همیشه مرد را از رسیدن به هدفش باز می دارند و میان او و مطلوبش حائل می شوند ، مرا از اتمام آن باز داشت ، سپس اجتماع و مذاکره در یکی از سفرها ، با وجود تراکم اشغال و تشویش افکار رخ داد و یکی از سروران بزرگ از من خواهش نمود تا دوباره آنچه را که نوشته بودم نظر — و یادآوری و بآنچه که گرد آورده بودم مراجعه کنم . من خواهش اورا اجابت گفتم زیرا خداوند بزرگ بر من این اجابت را واجب گردانیده است با کمی بضاعت و بسیاری مشغله ای که با توانائی بر آن منافات دارد و اکنون آن را آغاز می کنم و باری بر آن را از خدا استمداد می طلبم و با آن بسوی خدا تقرّب می جویم و این کتاب را به نام یاری گر روز رستاخیز در شرح یازدهمین باب (= النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر) موسوم گردانیدم و توفیق من فقط از سوی خدا است ، بر او توکل می کنم و بسوی او بازگشت می نمایم .

در این جا مناسب است یاد شود که فاضل مقداد کتابهای متعددی در علم کلام نوشته است که از میان آن ها دو کتاب زیر اخیراً چاپ شده و شرح حالی هم از مولف در آغاز هر دو کتاب آمده است :

- ۱- اللّوامع الالهیّة فی المباحث الکلامیّة با مقدمه و تعلیقات سید محمد علی قاضی طباطبائی که در سال ۱۳۹۶ هجری قمری در تبریز چاپ شده است .
- ۲- ارشاد الطّالبین الی نهج المسترشدین به تحقیق سید مهدی رجائی و باهتمام

سیّد محمود مرعشی که در سال ۱۴۰۵ هجری قمری در قم بوسیله کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی چاپ شده است .

### مفتاح الباب ابن مخدوم

این کتاب که برای نخستین بار چاپ می شود بوسیله ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی متوفی ۹۷۶ از أحمداد میرسیّد شریف جرجانی تالیف شده و به شاه طهماسب صفوی اول متوفی ۹۸۰ تقدیم گردیده است . از همین مولف کتابی دیگر بنام آیات الاحکام که به تفسیرشاهی معروف است در سال ۱۳۶۲ باهتمام حاج میرزا ولی الله اشراقی در دو مجلد بوسیله انتشارات نوید چاپ شده و شرح حالی هم از ابوالفتح بن مخدوم در آغاز آن آمده است .

شرح ابوالفتح بر باب حادی عشر شرحی مزجی است برخلاف شرح فاضل مقداد که بر مبنای «قال» «أقول» است و چنانکه ملاحظه می شود این شرح مفصل تر و مبسوط تر از شرح فاضل مقداد است و مولف در آن به نقد آراء فلاسفه و متکلمان اشعری و معتزلی پرداخته و از مواضع شیعه در مسائل مختلف کلامی بصورت عالمانه ای دفاع کرده است . از مقدمه کتاب چنین بر می آید که او مدتی در درگاه و دربار شاه طهماسب بوده و از همین فرصت برای تحریر این کتاب استفاده برده است و از این روی بصورت مبالغه آمیزی یک صفحه کامل در تعریف و توصیف او می آورد و او را «ملجأ فرقه ناجیه» و «مرجع شیعه راجیه» می خواند و بالاخره کتاب را به پیشگاه او تقدیم می دارد و چنانکه از پایان کتاب بر می آید تالیف کتاب یکسال پیش از زمان رحلت مولف صورت گرفته است .

کتاب بر اساس سه نسخه تصحیح شده است :

۱- نسخه متعلق به موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل ، شعبه تهران .

این نسخه در ضمن مجموعه ای است که نخستین آن مفتاح الباب است و بنظر می آید که بوسیله دانشمندی استنساخ شده است و بجهت روشنی و درستی خط و کم غلط بودن این



نسخه اصل قرار داده شد و با دو نسخه دیگر مقابله گردید و الاصحّ فالأصحّ در متن آورده شد .

۲- نسخه متعلق به کتابخانه شخصی استاد ارجمند آقای حسن زاده آملی که نسخه‌ای است روشن و خوانا ولی افتادگی‌ها و اغلاط در آن مشاهده می‌شود و تاریخ کتابت آن هم ظاهراً قلم خوردگی دارد ولی در بسیاری موارد راه‌گشا بوده است بنابراین مراتب تشکر خود را از معظّم له که با سماحت مخصوص خودشان این نسخه را در اختیار موسسه گذاشتند اظهار می‌دارد .

۳- نسخه متعلق به کتابخانه ملّی ملک شماره ۲۹۲۷ این نسخه هم خوش خط و خوانا است ولی سقطاتی در آن مشاهده می‌شود ولی در بسیاری از جاها مکمل متن بوده است .

احتمال قوی می‌رود که نسخه آملی و ملک أقدم از نسخه موسسه مطالعات اسلامی باشد ولی در اینجا ما ملاک اصحّیت را مقدّم بر أقدمیت دانسته و آن را اصل قرار دادیم و در مقابله با دو نسخه دیگر هنگام اختلاف نسخ ، موارد راجح را از میان آن سه انتخاب و در متن آوردیم .

در طرح اصلی کار تصمیم بر این بود که شرح حال مفصلی از علاّمه حلی و فاضل مقداد و ابوالفتح ابن مخدوم بیاوریم و مطالب هر سه کتاب را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم و تطبیق و مقایسه‌ای هم با آراء متکلمان غیر شیعی به آن بیفزائیم ولی اشتغال به برخی از مشاغل ظاهراً علمی و باطناً اداری از یکسوی و کمبود کاغذ و ضیق مالی موسسه از سوی دیگر ما را ازین مأمول بازداشت . امید است که هر دو مانع هر چه زود تر برطرف گردد تا هنگام تجدید چاپ آن مطالب در آغاز کتاب بیاید إن شاء الله تعالی \* .

بیستم آذرماه ۱۳۶۴

مهدی محقق

\* از اولیای سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران خاصه آقای علی ظاهری که اشرف و نظارت بر اسر چاپ این کتاب را داشته و آقای سید محمد افتاده که با نهایت دقت و ظرافت حروف چینی آن را انجام داده است سپاسگزار است . م . م .

## صواب نامه

درست	نادرست	صفحه و سطر	درست	نادرست	صفحه و سطر
هوایامام	والایامام	۱۸/۳	لم یوجده	لم یوجده	۶/۸۵
بمالایطاق	مالایطاق	۱۵/۴	کذهبه	کذهبه	۱۴/۱۰۶
تأخره	تاخیره	۸/۱۰	متکله	متکله	۴/۱۲۵
هو حصول	حصول	۱۵/۱۰	جمیع	جمع	۱۸/۱۴۳
المحوجه	المحوجه	۱۶/۱۱	الموافق	الواقف	۱۰/۱۴۷
بالنسبة	یا النسبة	۲۳/۱۱	الوجوب	الواجب	۲۱/۱۴۷
فیما	فما	۱۸/۱۲	تلخیص	تاحص	۲/۱۴۹
قالت	قال	۱/۱۴	ذهب	ذهب	۷/۱۷۴
النّجار	الجبائی	۱۰/۱۴	السید	سید	۲۳/۱۷۶
وقالت	رقالت	۱۵/۱۴	یوم	الیوم	۱۴/۱۹۲
السادس	الثالث	۱۹/۳۹	الکوفة	کوفه	۴/۰۰
وجود	الوجود	۱۱/۸۰			

در صفحه ۲۰۳ سطر ۱۱ در عبارت « قام بالأمر بعده ابنه جعفر میان » ابنه »

و « جعفر » عبارت زیر افزوده شود : محمد يدعى بالباقر فاذا انقضت مدّة الباقر قام بالأمر بعده

النافع يوم الحشر  
فی  
شرح باب الحادی عشر

از

مقداد بن عبدالله محمد بن حسین سیوری حلّی

معروف به

فاضل مقداد





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- الحمد لله الذي دلّ على وجوب وجوده افتقار الممكنات . وعلى قدرته و علمه  
إحكام المصنوعات . المتعالي عن مشابهة الجسمانيات . المنزه بجلال قدسه عن مناسبة  
الناقصات . نحمده حمداً يملأ أقطار الأرض والسموات : ونشكره شكراً على نِعَمِهِ ٣  
المتظاهرات المتواترات . ونستعينه على دفع البأساء وكشف الضرّاء في جميع الحالات .  
والصلوة على نبيّه محمد صاحب الآيات والبيّنات ، المكمل بطريقته وشريعته  
سائر الكمالات ، وعلى آله الهادين من الشّيبة والضّلالات ، الذين أذهب الله عنهم الرّجس ٦  
وطهرهم من الزّلات ، صلوة تتعاقب عليهم كتعاقب الآفات .
- أمّا بعد : فإنّ الله تعالى لم يخلق العالم عبثاً : فيكون من السّالعين . بل لغاية و  
حكمة متحقّقة للتّناظرين . وقد نصّ على تلك الغاية بالتّعيين فقال : « وَمَا خَلَقْتُ ٩  
الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » فوجب على كلّ من هو في زُمرّة العاقلين إجابة ربّ -  
العالمين . ولما كان ذلك متعذّراً بدون معرفته باليقين . وجب على كلّ عارفٍ مكلفٍ  
تنبيه الغافلين ، وإرشاد الضّالّين بتقرير مقدّمات ذوات إفهام وتبيين . فمن تلك المقدّمات ١٢  
المقدّمة الموسومة بـ « الباب الحادي عشر » من تصانيف شيخنا وإمامنا ، الإمام العالم الأعلّم  
الأفضل الأكمل سلطان أرباب التّحقيق : أستاذ أولى التّنقيح والتّدقيق . مقررّ المباحث  
العقلية ، مهذب الدّلائل الشرعيّة ، آية الله في العالمين . وارث علوم الأنبياء والمرسلين ، ١٥  
جمال الملة والدين ابى منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحليّ - قدس الله  
روحه و نوره ضريحه - فإنّها مع وجازة لفظها كثيرة العلم ، ومع اختصار تقريرها  
كبيرة الغنم .

- وكان قد سلف منى فى سالف الزمان أن أكتب شيئاً يُعين على حلّها بتقرير  
الدلائل والبرهان ، إجابة لالتماس بعض الإخوان . ثم عاقبى عن إتمامه عوائق الحداث .
- ٣ ومصادمات الدهر الخوان ، اذ كان صادّاً للمرء عن بلوغ إرادته وحائلا بينه وبين  
طلبته . ثم اتفق الاجتماع والمذاكرة فى بعض الأسفار مع تراكم الأشغال ، وتشويش  
الأفكار ، فالتمس منى بعض السادات الأجلاء أن أعيد النظر والتذكّر لما كنت قد كتبت  
٦ أولاً . والمراجعة إلى ما كنت قد جمعت ، فأجبت ملتَمَسه ، إذ قد أوجب الله تعالى على  
إجابته ، هذا مع قلة البضاعة . وكثرة الشّواغل المنافية للاستطاعة : وها أنا أشرع فى  
ذلك مستمداً من الله تعالى المعونة عليه ، ومتقرباً به اليه . وسميته « النافع يوم الحشر فى  
٩ شرح باب الحادى عشر » وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب .

قال - قدس الله روحه - : البابُ الحادى عشرُ فيما يجبُ على  
عامةِ المُكلّفين من معرفةِ أصولِ الدين .

- ١٢ اقول : انما سُمى هذا الباب « الحادى عشر » لان المصنّف اختصرَ مصباحَ المتعبد  
الذى وضعه الشيخ ابو جعفر الطوسى - رحمه الله - فى العبادات والأدعية ، ورتب ذلك  
المختصر على عشرة ابواب . وسمّاه كتاب منهاج الصلاح فى مختصر المصباح . ولما كان  
١٥ ذلك الكتاب فى فنّ العمل والعبادات والدّعاء ، استدعى ذلك الى معرفة المعبود والمدعو .  
فاضاف اليه هذا الباب . قوله : « فيما يجب على عامة المكلّفين » الوجوب فى اللّغة الثبوت  
والسقوط ، ومنه قوله تعالى : « فإذا وجبتْ جنوبُها » . واصطلاحاً ، الواجب هو  
١٨ ما يُدْمُ تاركه على بعض الوجوه ، وهو على قسمين : واجب عيناً ، وهو ما لا يسقط  
عن البعض بقيام البعض الآخر به ، وواجب كفايةً ، وهو بخلافه . والمعرفة من القسم  
الاول ، فلذلك قال : « يجب على عامة المكلّفين » والمكلّف هو الانسان الحى البالغ  
٢١ العاقل ، فالمتّ والصّبيّ والمجنون ليسوا بمكلّفين . والأصول جمع الأصل . وهو ما  
يُبنى عليه غيره . والدين لغةً ، الجزء ، منه قول النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -  
: « كما تدّينُ تدانُ » واصطلاحاً ، هو الطّريقة والشرّيعه . وهو المراد هنا . وسمّى

هذا القن اصول الدين . لأن سائر العلوم الدينية من الحديث والفقه والتفسير مبنية عليه ، فانها متوقفة على صدق الرسول . وصدق الرسول متوقفة على ثبوت المرسل وصفاته وعدله وامتناع القبح عليه . وعلم الأصول وهو ما يبحث فيه عن وحدانية الله تعالى وصفاته وعدله ، ونبوة الأنبياء والاقرار بما جاء به النبي ، وامامة الأئمة والمعاد .

قال : أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ كَافَّةً عَلَى 'وُجُوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى' وَصِفَاتِهِ الثَّبُوتِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ ، وَمَا يَصِحُّ عَلَيْهِ وَمَا يَمْتَنِعُ عَنْهُ ، وَالثَّبُوتِ وَالْإِمَامَةِ وَالْمَعَادِ .

اقول : إتفق أهل الحل والعقد من أمّة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - على وجوب هذه المعارف . وإجماعهم حجة اتفاقاً أما عندنا فادخول المعصوم فيهم ، وأما عند الغير ، فلقوله (ص) : « لا تجتمع أمتي على خطأ » والدليل على وجوب المعرفة سنداً لإجماع على وجهين : عقلي وسمعي .

أما الأول فلوجهين : الأول . انها دافعة للخوف الحاصل للانسان من الاختلاف . ودفعُ الخوف واجب ، لانه ألمٌ نفساني يمكن دفعه . فيحكم العقل بوجوب دفعه . فيجب دفعه . الثاني . ان شكر المنعم واجب . ولا يتيم الا بالمعرفة . أما انه واجب ، فلاستحقاق الذم عند العقلاء بتركه . وأما انه لا يتيم الا بالمعرفة . فلان الشكر انما يكون بما يناسب حال المشكور : فهو مسبوق بمعرفته . والالتم يكن شكراً . والباري تعالى منعم ، فيجب شكره . فيجب معرفته . ولما كان التكليف واجباً في الحكمة كما سيأتي . وجب معرفة مبلّغه . وهو النبي (ص) ، وحافظه والامام ، ومعرفة المعاد لاستلزام التكليف وجوب الجزاء .

وأما الدليل السمي فلوجهين : الأول ، قوله تعالى : « فاعلم انه لا إله إلا الله » والامر للوجوب . والثاني ، لما نزل قوله تعالى : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب » قال النبي : « ويل لمن لا كتبها »

بَيِّنَ لِحَيِّهِ ثُمَّ لَمْ يَتَدَبَّرْهَا « رَتَّبَ الذَّمَّ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ تَدَبُّرِهَا ، اِىْ عَدَمِ  
الاسْتِدْلَالِ بِمَا تَضَمَّنَتْهُ الْآيَةُ عَنْ ذِكْرِ الْاَجْرَامِ السَّمَاوِيَةِ وَالْأَرْضِيَّةِ ، بِمَا فِيهَا مِنْ آثَارِ الصَّنْعِ  
وَالْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ بِذَلِكَ الدَّالَّةِ عَلَى وُجُودِ صَانِعِهَا ، وَقُدْرَتِهِ وَعِلْمِهِ ، فَيَكُونُ النَّظَرُ  
وَالاسْتِدْلَالُ وَاجِبًا وَهُوَ الْمَطْلُوبُ . ٣

قال : بالدليل لا بالتقليد .

اقول : الدليل لغةً ، هو المرشد والدال ، واصطلاحاً هو ما يلزم من العلم به العلمُ  
بشيءٍ آخر ، ولما وجبت المعرفة وجب ان تكون بالنظر والاستدلال ، لانها ليست  
ضروريةً ، لانّ المعارف ضرورة هوالذى لا يختلف فيه العقلاء ، بل يحصل العلم بادنى  
سبب من توجه العقل اليه ، والاحساس به ، كالحكم بانّ الواحد نصف الاثنين ، وانّ النار  
حارة والشمس مُضيئة . وانّ لنا خوفاً وغضباً وقوةً وضعفاً وغير ذلك . والمعرفة  
ليست كذلك لوقوع الاختلاف فيها ، ولعدم حصولها بمجرد توجه العقل اليها ، ولعدم  
كونها حسيةً . فتعيّن الأوّل لانهضار العلم فى الضرورى والنظرى ، فيكون النظر  
والاستدلال واجبا ، لان ما لا يتم الواجب المطلق الاّ به . وكان مقدورا عليه . فهو  
واجب لانه اذا لم يجب ما يتوقّف عليه الواجب المطلق فإمّا أن يبقى الواجب على وجوبه  
أولاً ، فمن الأوّل يلزم تكليف ما لا يُطاق ، وهو محال كما سيأتى ، ومن الثانى يلزم خروج  
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا . وهو محال ايضاً . ٦

والتّظّهر هو ترتيب امور معلومة للتادى الى امر آخر و بيان ذلك هو انّ النفس  
يتصوّر المطلوب أولاً ، ثم يُحصّل المقدّمات الصّالحة للاستدلال عليه ، ثم يرتّبها ترتيباً  
يودى الى العلم به . ١٨

ولا يجوز معرفة الله بالتقليد . والتقليد هو قبول قول الغير من غير دليل . وانما قلنا  
ذلك لوجهين : الأوّل ، انه اذا تساوى الناس فى العلم ، واختلفوا فى المعتقدات .  
فإمّا أن يعتقد المكلّف جميع ما يعتقدونه ، فيلزم اجتماع المتناقضات ، أو البعض دون  
بعض ، فاما أن يكون لمرجّح أولاً . فإن كان الأوّل ، فالمرجّح هو الدليل . وان كان  
الثانى . فيلزم الترجيح بلا مرجّح . وهو محال . الثانى : انه تعالى ذمّ التقليد بقوله : ٢١

« قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ » . وَحَثَّ عَلَى النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ « ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ » .

٣

قال : فَلَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ مَا لَا يُمَكِّنُ جَهْلُهُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، وَمَنْ جَهَلَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ خَرَجَ عَنْ رَبَقَةِ الْمُؤْمِنِينَ ، وَاسْتَحَقَّ الْعِقَابَ الدَّائِمَ .

٦

اقول : لما وجبت المعارف المذكورة بالدليل السابق ، اقتضى ذلك وجوبها على كل مسلم ، أي مُقِرٍّ بالشهادتين ، ليصير بالمعرفة مؤمناً لقوله تعالى : « قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا » نفى عنهم الإيمان مع كونهم مُقِرِّين بالالهية والرسالة لعدم كون ذلك بالنظر والاستدلال . وحيث أن الثواب مشروط بالإيمان ، كان الجاهل بهذه المعارف مستحقاً للعقاب الدائم ، لأن كل مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ أصلاً مع اتصافه بشرائط التكليف ، فهو مستحق للعقاب بالاجماع .  
والرَبَقَةُ - بكسر الراء وسكون الباء - جبلٌ مستطيل فيه عُرَى تُرَبِّطُ فِيهَا الْبُهِمُ ، واستعاره المصنّف هنا للحكم الجامع للمؤمنين ، وهو استحقاق الثواب الدائم والتعظيم .

١٢

قال : وَقَدْ رَتَّبْتُ هَذَا الْبَابَ عَلَى فُصُولٍ :

١٥

الفصل الأول في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى .

فَنَقُولُ كُلُّ مَعْقُولٍ إمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ

١٨

لِذَاتِهِ ، وَإِمَّا مُمَكِّنَ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ ، وَإِمَّا مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ .

اقول : المطلب الاقصى والعُمدة العليا في هذا الفن هو اثبات الصانع تعالى ، فلذلك ابتداء به ، وقدّم لبيان مقدمته في تقسيم المعقول ، لتوقف الدليل الآتي على بيانها وتقررها . أن كل معقول ، وهو الصورة الحاصلة في العقل ، اذا نسبنا اليه الوجود

٢١



- الخارجى ، فإمّا أن يصحّ اتّصافه به أولاً ، فإن لم يصحّ اتّصافه به لذاته ، ممتنع الوجود لذاته ، كشريك البارى . وان صحّ اتّصافه به فإما ان يجب اتّصافه به لذاته أولاً ، والاوّل هو الواجب الوجود لذاته ، وهو الله تعالى لاغير . والثانى ، هو ممكن الوجود لذاته ، وهو ما عدا الواجب من الموجودات . وانما قيّدنا الواجب بكونه لذاته ، احترازاً من الواجب لغيره ، كوجوب وجود المعلول عند حصول علته التامة ، فانه يجب وجوده ، لكن لا لذاته ، بل لوجود علته التامة . وقيّدنا الممتنع ايضاً بكونه لذاته احترازاً من الممتنع لغيره ، كامتناع وجود المعلول عند عدم علته . وهذان القسمان داخلان فى قسم الممكن . وأمّا الممكن فلا يكون وجوده لغيره ، فلا فائدة فى قيده لذاته الا لبيان أنه لا يكون الا كذلك لا للاحتراز عن غيره .

ولنتمّ هذا البحث بذكر فائدتين يتوقّف عليهما المباحث الآتية :

- الاولى ، فى خواصّ الواجب لذاته ، وهى خمسة : الأولى ، انه لا يكون وجوده واجباً لذاته ولغيره معاً ، وآلا لكان وجوده مرتفعاً عند ارتفاع وجود ذلك الغير ، فلا يكون واجباً لذاته ، هذا خلف . الثانية ، انه لا يكون وجوده ووجوبه زائدين عليه ، وآلا لافتقر اليهما فيكون ممكناً . الثالثة ، انه لا يكون صادقاً عليه التركيب ، لان المركّب مفتقر الى اجزائه المغايرة له ، فيكون ممكناً ، والممكن لا يكون واجباً لذاته . الرابعة ، انه لا يكون جزءاً من غيره ، والا لكان منفصلاً عن ذلك الغير ، فيكون ممكناً . الخامسة نه لا يكون صادقاً على اثنين كما ياتى فى دلائل التوحيد .

- الثانية ، فى خواصّ الممكن ، وهى ثلاثة : الأولى ، انه لا يكون أحد الطرفين اعنى الوجود والعدم أولى به من الآخر ، بل هما معا متساويان بالنسبة اليه ككفّتى الميزان . فان ترجّح أحدهما فإنّه انما يكون بالسبب الخارجى عن ذاته ؛ لانه لو كان أحدهما أولى به من الآخر . فإمّا ان يمكن وقوع الآخر أولاً ، فان كان الاول . لم يكن الأولوية كافية ، وان كان الثانى كان المفروض الاولى به واجباً له ، فيصير الممكن إمّا واجباً أو ممتنعاً وهو محال . الثانى ، ان الممكن محتاج الى المؤثر ، لانه لما استوى

الطرفان . أعنى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته ؛ استحال ترجيح أحدهما على الآخر  
المرجح . والعلم به بديهى . الثالث . ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر . وانما قلنا  
ذلك لان الامكان لازم لماهية الممكن . ويستحيل رفعه عنه ؛ والا لزم انقلابه  
من الإمكان الى الوجوب والامتناع . وقد ثبت ان الاحتياج لازم للإمكان ، والإمكان  
لازم لماهية الممكن . ولازم التلازم لازم . فيكون الاحتياج لازما لماهية الممكن .  
وهو المطلوب .

٦

قال : وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هُنَا مَوْجُودًا بِالضَّرُورَةِ ، فَإِنْ كَانَ وَاجِبَ  
الْوُجُودِ لِدَاتِهِ . فَهُوَ الْمَطْلُوبُ ، وَإِنْ كَانَ مُمَكِّنًا افْتَقَرَ إِلَى مُوجِدٍ  
يُوجِدُهُ بِالضَّرُورَةِ ، فَإِنْ كَانَ الْمَوْجِدُ وَاجِبًا لِدَاتِهِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ ،  
وَإِنْ كَانَ مُمَكِّنًا افْتَقَرَ إِلَى مُوجِدٍ آخَرَ ، فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ دَارَ وَهُوَ  
بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ ، وَإِنْ كَانَ مُمَكِّنًا آخَرَ تَسْلَسَلَ وَهُوَ بَاطِلٌ أَيْضًا ،  
لِأَنَّ جَمِيعَ آحَادِ تِلْكَ السَّلسِلَةِ الْجَامِعَةِ لِجَمِيعِ الْمُمَكِّنَاتِ تَكُونُ  
مُمَكِّنَةً بِالضَّرُورَةِ ، فَتَشْتَرِكُ فِي إِمْكَانِ الْوُجُودِ لِدَاتِهَا ، فَلَا بُدَّ لَهَا  
مِنْ مُوجِدٍ خَارِجٍ عَنْهَا بِالضَّرُورَةِ ، فَيَكُونُ وَاجِبًا بِالضَّرُورَةِ وَهُوَ  
الْمَطْلُوبُ .

١٥

اقول : للعلماء كافة في اثبات الصانع طريقان : الاول . هو الاستدلال بآثاره  
المحوجة الى السبب على وجوده . كما اشار اليه في كتابه العزيز بقوله تعالى : « سَتَرْنَاهُمْ  
آيَاتِنَا فِي السَّمَاءِ وَفِي الْأَرْضِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » وهو طريق ابراهيم  
الخليل ، فانه استدلل بالأفول الذى هو الغيبة المستلزمة للحركة المستلزمة للحدوث

١٨

- المستلزم للمصانع تعالى<sup>١</sup>. والثانى ، هو أن يَنْظُرَ فى الوجود نفسه . و يقسمه الى الواجب  
والممكن حتى يشهد القسمة بوجود واجب صدر عنه جميع ما عداه من الممكنات . واليه  
٣ الاشارة فى التنزيل بقوله تعالى : « اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .  
والمصنّف ذكر فى هذا الباب الطّريقتين معاً . فأشار الى الاول عند اثبات كونه قادراً  
وسياق بيانه ، واما الثانى فهو المذكور هنا . و تقريره ان نقول لولم يكن الواجب تعالى<sup>١</sup>  
٦ موجوداً ، لزم إمّا الدور أو التسلسل ، والتلازم بيقسّميه باطل . فاللزوم وهو عدم  
الواجب مثله فى البطلان . فيحتاج هنا الى بيان أمرين : أحدهما بيان لزوم الدور  
والتسلسل ، وثانيهما بيان بطلانها . اما بيان الامر الاول ، فهو ان هيهنا ماهيات  
٩ متّصفة بالوجود الخارجى بالضرورة ، فان كان الواجب موجودا معها فهو المطلوب .  
وان لم يكن موجوداً يلزم اشتراكها بحملتها فى الامكان ، اذلا واسطة بينهما ، فلا بدّ لها  
من مؤثّر حينئذٍ بالضرورة ، فمؤثّرها إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً  
١٢ افتقر الى مؤثّر ، فمؤثّره إن كان ما فرضناه أولاً لزم الدور ، وإن كان ممكناً آخر غيره  
ننقل الكلام اليه ونقول كما قلناه أولاً ويلزم التسلسل ، فقد بان لزومها : و أما بيان  
الامر الثانى ، وهو بيان بطلانها ، فنقول أمّا الدور فهو عبارة عن توقّف الشىء على  
١٥ ما يتوقّف عليه كما يتوقّف ( ا ) على ( ب ) و ( ب ) على ( ا ) وهو باطل بالضرورة ،  
اذ يلزم منه أن يكون الشىء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً ، وهو محال . و ذلك لانه اذا  
توقّف ( ا ) على ( ب ) كان الألف متوقّفاً على ( ب ) وعلى جميع ما يتوقّف عليه ( ب )  
١٨ و من جملة ما يتوقّف عليه ( ب ) هو الألف نفسه ، فيلزم توقّفه على نفسه ، و الموقوف  
عليه متقدّم على الموقوف فيلزم تقدّمه على نفسه ، والمتقدّم على نفسه من حيث انه متقدّم  
يكون موجوداً قبل المتأخّر ، فيكون الألف حينئذٍ موجوداً قبل نفسه ، فيكون موجوداً  
٢١ و معدوماً معاً ، وهو محال . و أما التسلسل فهو ترتّب علل و معلولات بحيث يكون  
السابق علّة فى وجود لاحقه وهكذا ، وهو ايضا باطل . لان جميع آحاد تلك السلسلة  
الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة لاتصافها بالاحتياج ، فتشترك بحملتها فى الامكان ،

- فتفتقر الى المؤثر . فؤثرها إما نفسها أو جزئها أو الخارج عنها . والاقسام كلها باطلة قطعاً . أما الأول فلاستحالة تأثير الشيء في نفسه . والآلزم تقدمه على نفسه . وهو باطل كما تقدم . وأما الثاني فلأنه لو كان المؤثر فيها جزئها ، لزم ان يكون الشيء مؤثراً في نفسه ، لانه من جملتها وفي عِلته ايضاً . فيلزم تقدمه على نفسه وعلله . وهو أيضاً باطل . وأما الثالث فلو جهين : الاول . أنه يلزم ان يكون الخارج عنها واجباً . اذ الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة ، فلا تكون موجوداً خارجاً عنها إلا الواجب اذلا واسطة بين الواجب والممكن . فيلزم مطلوبنا . الثاني . انه لو كان المؤثر في كل واحد واحد من آحاد تلك السلسلة أمراً خارجاً عنها . لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي ؛ وذلك باطل . لان الفرض ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة مؤثر في لاحقه . وقد فرض تأثير الخارج في كل واحد منها . فيلزم اجتماع علتين على معلول واحد شخصي وهو محال ، والآلزم استغنائه عنهما حال احتياجه اليهما ، فيجتمع النقيضان وهو محال . فبطل التسلسل المطلوب . وقد بان بطلان الدور والتسلسل فيلزم ١٢ مطلوبنا . وهو وجود الواجب تعالى .

قال : الفصل الثاني في صفاته الشبوتية وهي ثمانية :

- الأولى ، أنه تعالى قادرٌ مُختارٌ لآنَّ العالمَ مُحدثٌ لانه جسمٌ ، ١٥  
وكلُّ جسمٍ لا ينفكُّ عن الحوادثِ ، أعني الحركة والسكون ، وهما حادثانِ لاستِدعايهما المسبُوقِيَّةُ بالغيرِ ، وما لا ينفكُّ عن الحوادثِ فهو مُحدثٌ بالضرورةِ ، فيكونُ المؤثرُ فيه ، وهو الله تعالى قادراً ١٨  
مختاراً ، لانه لو كان مُوجباً ، لم يتخلف أثره عنه بالضرورةِ ، فيلزم من ذلك إما قدمُ العالمِ أو حدوثُ الله تعالى ، وهما باطلان .

٣ اقول : لما فرغ من اثبات الذات . شرع فى اثبات الصفات . وقدم الصفات الشبوتية لانها وجودية ، والسلبية عدمية ، والوجود أشرف من العدم . والأشرف مقدم على غيره ، وابتدأ بكونه قادراً لاستدعاء الصنع القدرة . ولذا ذكر هنا مقدمة تشتمل على تصور ذكر مفردات هذا البحث ؛ فنقول :

٦ القادر المختار هو الذى إذا شاء أن يفعل فعَلَّ ، وإن شاء أن يترك تَرَكَ . مع وجود قصد وإرادة . والموجب بخلافه ، والفرق بينهما من وجوه : الاول ، ان المختار يمكنه الفعل والترك معاً بالنسبة الى شئ واحد ، والموجب بخلافه . الثانى ، ان فعل المختار مسبوق بالعلم والقصد والإرادة بخلاف الموجب . الثالث ، ان فعل المختار يجوز تأخير عنه وفعل الموجب لا ينفك عنه كالشمس فى إشراقها ، والنار فى إحراقها .

٩ والعالم كل موجود سوى الله تعالى .

والمحدث هو الذى وجوده مسبوق بالغير أو بالعدم . والقديم بخلافه .

١٢ والجسم هو المتحيز الذى يقبل القسمة فى الجهات الثلاث .

والحيز والمكان شئ واحد ، وهو الفراغ المتوهم الذى يُشغله الأجسام بالحصول فيه .

١٥ والحركة هى حصول الجسم فى مكان بعد مكان آخر . والسكون حصول ثان فى مكان واحد .

١٨ اذا تقرر هذا فنقول . كلما كان العالم محدثاً ، كان المؤثر فيه وهو الله تعالى قادراً مختاراً . فهنا دعويان : الاولى ان العالم محدث ، والثانية انه يلزمه اختيار الصانع . أما بيان الدعوى الاولى ، فلان المراد بالعالم عند المتكلمين هو السموات والأرض وما فيها وما بينهما . وذلك إما أجسام أو أعراض . وكلاهما حادثان . أما الأجسام فلانها لا يخلو من الحركة والسكون الحادثين ، وكل لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، أما انها لا يخلو من الحركة والسكون ، فلان كل جسم لا بد له من مكان ضرورة . وحينئذ إما ان يكون لا بشئ فيه فهو الساكن ، او منتقلاً عنه ، وهو المتحرك ، اذ لا واسطة بينهما

- بالضرورة . وأما انتهـا حادثان . فلأنهما مسبوقان بالغير . ولا شيء من القديم مسبوق بالغير . فلا شيء من الحركة والسكون بقديم . فيكونان حادثين . اذ لا واسطة بين القديم والحادث . أما انتهـا مسبوقان بالغير . فلان الحركة عبارة عن الحصول الأول في المكان الثاني . فيكون مسبوقا بالمكان الأول ضرورة . والسكون عبارة عن الحصول الثاني في المكان الأول . فيكون مسبوقا بالحصول الأول بالضرورة . وأما ان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فلانه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً وحينئذ إما ان يكون معه في القدم شيء من تلك الحوادث التلازمة له اولا يكون : فان كان الأول لزم اجتماع القدم والحدوث معاً في شيء واحد . وهو محال . وإن كان الثاني . يلزم بطلان ما علم بالضرورة . وهو امتناع انفكاك الحوادث عنه وهو محال . أمّا الأعراض . فلأنها محتاجة في وجودها الى الأجسام . والمحتاج الى المحدث أولى بالحدوث . وأما بيان الدعوى الثانية ، فهو ان المحدث لما اتصف ما هيته بالعدم تارة . وبالوجود أخرى كان ممكناً . فيفتقر الى المؤثر . فان كان مختاراً فهو المطلوب . وإن كان موجباً . لم يتخلف أثره عنه فيلزم قدم أثره لكن ثبت حدوثه . فيلزم حدوث مؤثره للتلازم وكلا الامرين محال . فقد بان انه لو كان الله تعالى موجباً . لزم إما قدم العالم أو حدوث الله تعالى . وهما باطلان . فثبت انه تعالى قادر ومختار . وهو المطلوب .

١٥

قال : وَقُدْرَتُهُ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ الْمَقْدُورَاتِ ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمُخَوِّجَةَ إِلَيْهِ هِيَ الْإِمْكَانُ ، وَنِسْبَةُ ذَاتِهِ إِلَى الْجَمِيعِ بِالسَّوِيَّةِ . فَيَكُونُ قُدْرَتُهُ عَامَّةً .

١٨

- اقول : لما ثبت كونه قادراً في الجملة . شرع في بيان عموم قدرته . وقد نازع فيه الحكماء حيث قالوا انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد وثنوية حيث زعموا انه لا يقدر على الشر . والنظام حيث اعتقد انه لا يقدر على القبيح . والبلخي حيث منع قدرته على مثل مقدورنا والجبائيان حيث أحالا قدرته على عين مقدورنا والحق خلاف ذلك كله . والدليل على ما ادعينا انه قد انتفى المانع بالنسبة الى ذاته وبالنسبة الى المقدور .

٢١



فيجب التعلّق العامّ . وأمّا بيان الأوّل ، فهو أنّ المقتضى لكونه تعالى قادرا هو ذاته . ونسبتها الى الجميع متساوية لتجرّدّها ، فيكون مقتضاها أيضا متساوية النسبة ، وهو المطلوب . وأمّا الثّانى فلانّ المقتضى لكون الشّيء مقدورا هو إمكانه ، والإمكان مشترك بين الكلّ ، فيكون صفة المقدوريّة أيضا مشتركا بين الممكنات ، وهو المطلوب . وإذا انتفى المانع بالنسبة الى القادر وبالنسبة الى المقدور : وجب التعلّق العامّ ، وهو المطلوب . واعلم انه لا يلزم من التعلّق الوقوع ، بل الواقع بقدرته تعالى هو البعض ، وإن كان قادرا على الكلّ . والأشاعرة اتفقوا في عموم التعلّق ، وادّعوا معه الوقوع كما سيأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى .

٩ قال : الثّانية ، أنّه تعالى عالمٌ لأنّه فعَلَ الأفعالَ المُحكّمةَ المُتّقنةَ ، وكلُّ مَنْ فعَلَ ذلك فهو عالمٌ بالضرورة .

أقول : من جملة الصفّات الشّبوتيّة كونه تعالى عالما . والعالم هو المتبيّن له الأشياء ، بحيث تكون حاضرة عنده ، غير غائبة عنه والفعل المحكم المتقن هو المشتمل على أمور غريبة عجيبة والمستجمع لخواصّ كثيره والدليل على كونه عالما وجهان : الأوّل أنّه مختار ، وكلّ مختار عالم . أمّا الصّغرى فقد مرّ بيانها . وأمّا الكبرى فلأنّ فعل المختار تابع لقصده ، ويستحيل قصد شيء من دون العلم به . الثّانى انه فعل الأفعال المُحكّمة والمُتّقنة ، وكلّ مَنْ كان فعَلُهُ كذلك فهو عالم بالضرورة . أمّا أنّه فعل ذلك فظاهر لمن تدبّر مخلوقاته . اما السّمائية فيما يترتب على حرّكاتهما من خواصّ فصول الأربعة وكيفية نضد تلك الحركات وأوضاعها ، وهو مبين في فنّه . وأمّا الأرضية فمّا يظهر من حكمة المركّبات الثّلاث ، والأمور الغريبة الحاصلة فيها ، والخواصّ العجيبة المشتملة عليها ، ولو لم يكن الا في خلق الإنسان ، لكفى الحكمة المودّعة في انشائه وترتيب خلقه وحواصّه وما يترتب عليها من المنافع كما أشار اليه بقوله : « أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَآ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ » فإنّ من العجائب المودّعة في بنية

الإنسان ان كل عضو من أعضائه له قُوى أربعة : جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة .  
 أمّا الجاذبة فحَمَكْتُهَا أن البدن لما كان دائماً فى التحليل . افتقر الى جاذبة يجذب بدل ما محَلَمُهَا  
 يتحلل منه . وأمّا الماسكة فلان الغذاء المجذوب لَزَجٌ . والعضو أيضاً لَزَجٌ . فلا بُدَّ له ٣  
 من ماسكة حتى تفعل فيه الهاضمة . وأمّا الهاضمة فلانها تُغَيِّرُ الغذاء إلى ما يصلح أن يكون  
 جزءاً للتمتغذى . وأمّا الدافعة فهى التى تدفع الغذاء الفاضل مما فعلته الهاضمة المهيأ لعضو  
 آخر إليه . وأمّا ان كل من فعل الأفعال المحكّمة المتقنّنة فعالم فهو بديهى لمن زاول ٦  
 الأمور وتدبّرها .

قال : وَعِلْمُهُ يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَعْلُومٍ لِتَسَاوَى نِسْبَةُ جَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ  
 إِلَيْهِ ، لِأَنَّهُ حَىٌّ وَكُلُّ حَىٍّ يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَ كُلَّ مَعْلُومٍ ، فَيَجِبُ لَهُ ٩  
 ذَلِكَ لِاسْتِحَالَةِ افْتِقَارِهِ إِلَى غَيْرِهِ .

اقول : البارى تعالى عالم بكل ما يصح أن يكون معلوماً . واجبا كان او ممكناً ،  
 قديماً كان او حادثاً . خلافاً للحكماء حيث منعوا من علمه بالجزئيات على وجه جزئى ، ١٢  
 لتغيرها المستلزم لتغير العلم الذاتى . قلنا المتغير هو التعلق الاعتبارى لا العلم الذاتى .  
 والدليل على ما قلناه أنه يصح أن يعلم كل معلوم . فيجب له ذلك . أمّا انه يصح ان  
 يعلم كل معلوم ، فلأنه حى وكل حى يصح منه أن يعلم ، ونسبة هذه الصّحة إلى جميع ١٥  
 ما عداه نسبة متساوية ، فيتساوى نسبة جميع المعلومات اليه أيضاً . وأمّا انه اذا صح  
 له تعالى شىء وجب له . فلأن صفاته تعالى ذاتية . والصفة الذاتيّة متى صحت  
 وجبت ، والا لافتقر انصاف الذات بها إلى الغير . فيكون البارى تعالى مفتقراً فى علمه الى ١٨  
 غيره . وهو محال .

قال : الثَّالِثَةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى حَىٌّ لِأَنَّهُ قَادِرٌ عَالِمٌ فَيَكُونُ حَيًّا

٢١

بِالضَّرُورَةِ .

اقول : من صفاته الشبوتية كونه تعالى حياً ، فقال الحكماء وابوالحسين البصرى

حياته عبارة عن صحّة اتّصافه بالقدره والعلم . وقال الاشاعرة هى صفة زائدة على ذاته مغايرة لهذه الصحّة ، والحق هو الأول اذ الأصل عدم الزائد . والبارى تعالى قد ثبت انه قادر عالم ، فيكون حياً بالضرورة ، وهو المطلوب .

٣

قال : الرَّابِعَةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى مُرِيدٌ وَكَارِهٌ ، لِأَنَّ تَخْصِيصَ الْأَفْعَالِ بِإِيجَادِهَا فِي وَقْتٍ دُونَ آخَرَ ، لَا بُدْلَهُ مِنْ مُخَصِّصٍ وَهُوَ الْإِرَادَةُ ، وَلِأَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ وَنَهَى ، وَهُمَا يَسْتَلْزِمَانِ الْإِرَادَةَ وَالْكَرَاهَةَ بِالضَّرُورَةِ .

٦

اقول : اتّفق المسلمون على وصفه بالإرادة . واختلفوا فى معناها . فقال ابو الحسين البصرى هى عبارة عن علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعى الى إيجاده وقال الجبائى معناها أنّه غير مغلوب ولا مكروه . فمعناها إذنٌ سلبى . لكن هذا القائل أخذ لازم الشئ فى مكانه وقال البلخى هى فى أفعاله عبارة عن علمه بها ، وفى أفعال غيره امره بها . فإن أراد العلم المطلق فليس بإرادة كما سيأتى وإن أراد المقيّد بالمصلحة ، فهو كما قال ابو الحسين البصرى . واما الأمر فهو مستلزم للإرادة لانفسها . وقالت الاشاعرة والكرامية وجماعة من المعتزلة انها صفة زائدة مغايرة للقدره والعلم مخصّصة للفعل . ثم اختلفوا ، فقالت الاشاعرة ذلك الزائد معنى قديم ، وقالت المعتزلة والكرامية هو معنى حادث . فالكرامية قالوا هو قائم بذاته تعالى ، والمعتزلة قالوا لا فى محلّ . وسيأتى بطلان الزيادة . فإذن الحقّ ما قاله ابو الحسين البصرى . والدليل على ثبوت الإرادة من وجهين الأول . ان تخصيص الأفعال بالإيجاد فى وقت دون وقت آخر . وعلى وجه دون آخر . مع تساوى الأوقات والأحوال بالنسبة الى الفاعل والقابل ، لا بدّله من مخصّص . فذلك المخصّص إمّا القدرة الذاتيّة ، فهى متساوية النسبة ، فليست صالحة للتخصيص ، ولانّ من شأنها التأثير والإيجاد من غير ترجيح ، وإما العلم المطلق فذلك تابع لتعيين الممكن

٩

١٢

١٥

١٨

٢١

- وتقدير صدوره . فليس مخصصاً والالكان متبوعاً . وأما باقى الصفات فظاهر انها ليست  
صالحة للتخصيص . فإذا كان المخصص هو علم خاص مقتضى لتعيين الممكن ووجوب  
صدوره عنه : وهو العلم باشماله على مصادحة لا تحصل الا فى ذلك الوقت او على ذلك  
٣ الوجه : وذلك المخصص هو الإرادة . الثانى : أنه تعالى أمر بقوله « أقيموا الصلوة »  
ونهى بقوله « ولا تقربوا الزنا » فالأمر بالشئ يستلزم إرادته ضرورة والنهى عن  
الشئ يستلزم كراهته ضرورة ، فالبارى تعالى أمرىد وكاره وهو المطلوب . وهما  
٦ فائدتان : الأولى : كراهته تعالى هى علمه باشمال الفعل على المفسدة الصارفة عن إيجاده  
كما ان إرادته هى علمه باشماله على المصلحة الداعية إلى إيجاده . الثانية : ان إرادته  
ليست زائدة على ما ذكرناه . وإلا لكانت إما معناً قديماً كما قالت الأشاعرة : فيلزم تعدد  
٩ القدماء . او حادثاً . فيما فى ذاته كما قالت الكرامية فيكون محلاً للحوادث . وهو باطل  
كما سيأتى . وإما فى غيره . فيلزم رجوع حكمه الى الغير لآليه . وإما لا فى محل كما تقول  
المعتزلة . ففيه فسادان : الاول : يلزم منه التسلسل ، لأن الحادث مسبوق بإرادة  
١٢ المحدث . فهى اذن حادثة . فننقل الكلام اليه ويتسلسل . الثانى استحالة وجود صفة  
لا فى محل .

قال : الْخَامِسَةُ ، أَذَّه تَعَالَى مُدْرِكٌ لِأَنَّهُ حَىٌّ ، فَيَصِحُّ أَنْ يُدْرِكَ . ١٥  
وَقَدْ وَرَدَ الْقُرْآنُ بِشُبُوتِهِ لَهُ ، فَيَجِبُ إِثْبَاتُهُ لَهُ .

- اقول : قد دلت الدلائل الثقيلة على اتصافه تعالى بالإدراك . وهو زائد على  
١٨ العلم . فانما نجد تفرقة ضرورة بين علمنا بالسواد والبياض . والصوت الهائل والحسن  
وبين ادراكنا لها . وتلك الزيادة راجعة الى تاثر الحاسة . لكن قد دلت الدلائل العقلية  
على استحالة الحواس والآلات عليه تعالى . فيستحيل ذلك الزايد عليه . فادراكه هو  
٢١ علمه حينئذ بالمدرَكَات . والدليل على صحة اتصافه به هو ما دل على كونه عالمًا بكل  
المعلومات من كونه حياً ، فيصح أن يدرك . وقد ورد القرآن بشبوته له ، فيجب إثباته له .

فإدراكه هو علمه بالمدرّكات ، وذلك هو المطلوب .

قال : السّادسةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى قَدِيمٌ أَزَلِيٌّ بَاقٍ أَبَدِيٌّ ، لِأَنَّهُ وَاجِبُ

الْوُجُودِ ، فَيَسْتَحِيلُ الْعَدَمُ السَّابِقُ وَاللَّاحِقُ عَلَيْهِ . ٣

اقول : هذه الصفات الأربعة لازمة لوجوب وجوده . فالقديم والازلّى هو

المُصاحِب بمجموع الأزمنة المحقّقة والمقدّرة بالنسبة الى جانب الماضى . والباقي هو

المستمرّ الوجود المُصاحِب لجميع الأزمنة . والأبدى هو المُصاحِب بجميع الأزمنة محقّقة ٦

كانت او مقدّرة بالنسبة الى الجانب المستقبل . والسّرمدى يَعُمّ الجميع . والدليل على

ذلك هو انه قد ثبت انه واجب الوجود ، فيستحيل عليه العدم مطلقاً ، سواء كان سابقاً

على تقدير ان لا يكون قديماً ازلياً ، ولاحقاً على تقدير ان لا يكون باقياً ابدياً . واذا ٩

استحال العدم المطلق عليه ، ثبت قدمه وازليّته وبقاؤه وابديّته ، وهو المطلوب .

قال : السّابعةُ أَنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِالْإِجْمَاعِ وَالْمُرَادُ بِالْكَلَامِ

الْحُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ الْمَسْمُوعَةُ الْمُنتَظَمَةُ . وَمَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ ١٢

أَنَّهُ يُوجِدُ الْكَلَامَ فِي جِسْمٍ مِنَ الْأَجْسَامِ . وَتَفْسِيرُ الْأَشَاعِرَةِ غَيْرُ مَعْقُولٍ .

اقول : من جملة صفاته تعالى كونه متكلماً . وقد اجمع المسلمون على ذلك .

واختلفوا بعد ذلك فى مقامات أربع : الأوّل ، فى الطّريق الى ثبوت هذه الصّفة . ١٥

وقالت الأشاعرة هو العقل . وقالت المعتزلة هو السّمع . و هو قوله تعالى « وَ كَلَّمَ اللَّهُ

مُوسَى تَكْلِيمًا » وهو الحقّ لعدم الدليل العقليّ ، وما ذكروه دليلاً فليس بتمام . وقد

اجمع الأنبياء على ذلك . وثبوت نبوتهم غير موقوف عليه لجواز تصديقهم بغير الكلام ، ١٨

بل موقوف على المعجزات ، ولا يلزم الدّور ، فيجب اثباته . الثّانى فى ماهيّة كلامه ،

فزعم الأشاعرة أَنَّهُ معنى قديم قائم بذاته ، يُعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المغايرة

للعلم والقدرة ، فليس بحرف ولا صوت ولا أمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وغير ذلك ٢١

- من أساليب الكلام. وقالت المعتزلة والكرامية والحنابلة هو الحروف والأصوات المركبة تركيباً مفهوماً. والحق الأخير لوجهين: الأول: ان المتبادر إلى أفهام العقلاء هو ما ذكرناه، ولذلك لا يصفون بالكلام من لم يتصف بذلك كالساكت والأخرس. ٣
- الثاني: ان ما ذكروه غير متصور، فان المتصور إما القدرة الذاتية التي تصدر عنها الحروف والأصوات، وقد قالوا هو غيرها، أو العلم وقد قالوا هو غيره. وباقي الصفات ليست صالحة لمصدرية ما قالوه. وإذا لم يكن متصوراً لم يصح إثباته اذا التصديق مسبق بالتصور. الثالث: فيما تقوم به تلك الصفة إما الأشاعرة فلقولهم بالمعنى قالوا انه قائم بذاته تعالى. وأما القائلون بالحروف والصوت: فقد اختلفوا فقالت الحنابلة والكرامية انه قائم بذاته تعالى. فعندهم هو المتكلم بالحروف والصوت. و ٩
- قالت المعتزلة والامامية وهو الحق انه قائم بغيره لا بذاته، كما أوجدت الكلام في الشجرة فسمعه موسى (ع)؛ ومعنى انه متكلم انه فعّل الكلام لا قام به الكلام. والدليل على ذلك انه أمر ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات. وأما ما ذكروه فممنوع. ١٢
- وسند المنع من وجهين: الأول: انه لو كان المتكلم من قام به الكلام لكان الهواء الذي يقوم به الحرف والصوت متكلماً. وهو باطل؛ لان اهل اللغة لا يسمّون المتكلم إلا من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، ولهذا كان الصدى غير متكلم. وقالوا: «تكلم الجيني على لسان المصروع» لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجيني. ١٥
- الثاني: ان الكلام إما المعنى وقد بان بطلانه، أو الحرف والصوت، ولا يجوز قيامهما بذاته وإلا لكان ذا حاسة لتوقف وجودهما على وجود آليتهما ضرورة؛ فيكون الباري تعالى ذا حاسة، وهو باطل. الرابع: في قدمه أو في حدوثه؛ فقالت الأشاعرة بقدم المعنى، والحنابلة بقدم الحروف، وقالت المعتزلة بالحدوث، وهو الحق لوجود: ١٨
- الأول: أنه لو كان قديماً لزم تعدد القدماء وهو باطل؛ لان القول بقدم غير الله كفر بالإجماع. ولهذا كفر التصاريح لإثباتهم قدم الأقسام. الثاني: انه مركب من الحروف والأصوات الذي يعدم السابق منها بوجود لاحقه، والتقديم لا يجوز عليه العدم. الثالث، ٢١

انه لو كان قديماً لزم الكذب عليه و اللازم باطل ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة انه اخبر  
 بإرسال نوح فى الأزل بقوله : « إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه » ولم يرسله اذلا سابق على  
 الازل ، فيكون كذباً . الرابع ، انه يلزم منه العبث فى قوله : « أقيموا الصلوة  
 واتوا الزكوة » اذلا مكلف فى الأزل ، والعبث قبيح ، فيمتنع عليه تعالى . الخامس .  
 قوله تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » والذكر هو القرآن ، لقوله :  
 « اننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون » « وانه لذكر لك ولقومك » وصفه  
 بالحدوث فلا يكون قديماً . فقول المصنف - رحمه الله - « وتفسير الأشاعة غير معقول »  
 اشارة الى ما ذكرناه فى هذه المقدمات .

٩ قال : الثامنة ، انه تعالى صادق ، لأن الكذب قبيح بالضرورة ،  
 والله تعالى منزّه عن القبيح لاستحالة النقص عليه .

اقول : من صفاته الثبوتية كونه صادقا ، والصدق هو الاخبار المطابق . والكذب  
 هو الاخبار الغير المطابق ، لأنه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا ، وهو باطل ، لان الكذب  
 قبيح ضرورة ، فيلزم اتصاف البارى بالقبيح ، وهو باطل لما يأتى . وايضا الكذب  
 نقص ، والبارى تعالى منزّه عن النقص .

١٥ قال : الفصل الثالث فى صفاته السلبية ، وهى سبع :

الأولى ، أنه تعالى ليس بمركب ، وإلا لكان مفتقرا إلى  
 أجزائه ، والمفتقر ممكن .

١٨ اقول : لما فرغ من الثبوتية شرع فى السلبية ؛ وتسمى الأولى صفات الكمال .  
 والثانية صفات الجلال ، وإن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال . فإن اثبات  
 قدرته باعتبار سلب العجز عنه ، وإثبات العلم باعتبار سلب الجهل عنه ، وكذا باقى الصفات .  
 ٢١ وفى الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس الا السلوب والإضافات . وأما كنه ذاته ، و



صفاته : فمحجوبٌ عن نظر العقول ، ولا يعلم ما هو إلا هو . وقد ذكر المصنّف سبعة :  
 الأولى : انه ليس بمركّب . والمركّب هو ماله جزء ، ونقيضه البسيط . وهو مالا جزء  
 له . ثم التركيب قد يكون خارجياً كتركيب الأجسام من الجواهر الأفراد . وقد يكون  
 ٣ ذهنياً كتركيب الماهيات والحدود من الأجناس والفصول . والمركّب بكلا المعنيين  
 مفتقر الى جزئه ، لامتناع تحقّقه وتشخصه خارجاً وذهناً بدون جزئه وجزئه غيره ؛  
 لانه يسلب عنه : فيقال الجزء ليس بكلّ . وما يُسَلَّب عنه الشئ فهو مغاير له فيكون  
 ٦ مركّباً مفتقراً الى الغير ، فيكون ممكناً . فلو كان البارى جلّت عظمتة مركّباً ، لكان  
 ممكناً وهو محال .

قال : الثانية ، أَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرٍ ، وَإِلَّا لَافْتَقَرَ  
 إِلَى الْمَكَانِ ، وَلَا مَتَنَعَ انْفِكَاكُهُ مِنَ الْحَوَادِثِ ، فَيَكُونُ حَادِثاً  
 وَهُوَ مُحَالٌ .

اقول : البارى تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسمة . والجسم هو ماله طول وعرض  
 ١٢ وعمق . والعرض هو الحال فى الجسم ، ولا وجود له بدونه . والدليل على كونه ليس بجسم  
 ولا عرض وجهان : الأوّل ، انه لو كان أحدهما ، لكان ممكناً ؛ واللازم باطل . فالملزوم  
 مثله . بيان الملازمة : انا نعلم بالضرورة أن كلّ جسم فهو مفتقر الى المكان . وكلّ  
 ١٥ عرض مفتقر الى المحلّ والمكان والمحلّ غيرهما ، والمفتقر الى غيره ممكن . فلو كان  
 البارى تعالى جسماً أو عرضاً ، لكان ممكناً . الثانى : أنه لو كان جسماً لكان حادثاً وهو  
 محال . بيان الملازمة ، ان كلّ جسم فهو لا يخلو من الحوادث . وكلّ ما لا يخلو من الحوادث  
 ١٨ فهو حادث . وقد تقدّم بيانه فلو كان جسماً لكان حادثاً ، لكنه قديم فيجتمع النقيضان .  
 قال : وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي مَحَلٍّ ، وَإِلَّا لَافْتَقَرَ إِلَيْهِ ؛ وَلَا فِي

٢١

جِهَةٍ ، وَإِلَّا لَافْتَقَرَ إِلَيْهَا .

اقول : هذان وصفان ساليان : الأوّل . انه ليس فى محلّ خلافاً للنصارى وجمع

من المتصوّفة والمعقول من الحلول هو قيام موجود بوجود على سبيل التبعية . فإن أرادوا هذا المعنى ، فهو باطل ، وإلا لزم افتقار الواجب ، وهو محال . وإن أرادوا غيره . فلا بد من تصوّره أولاً ، ثم الحكم عليه بالنفى والإثبات : الثانى انه تعالى ليس فى جهة . والجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة . وزعمت الكراميّة انه تعالى فى الجهة الفوقية لما تصوّروه من الظواهر النقليّة ، وهو باطل : لانه لو كان فى الجهة ، لكان إمامع استغنائه عنها ، فلا يحلّ فيها ، أومع افتقاره إليها ، فيكون ممكناً . والظواهر النقليّة لها تاويلات و محامل مذكورة فى مواضعها . لانه لما دلّت الدلائل العقلية على امتناع الجسميّة ولو احتمها عليه ، وجب تأويل غيرها لاستحالة العمل بهما ، وإلا لاجتمع النقيضان أو الترك لهما ، وإلا لارتفع النقيضان ، أو العمل بالنقل واطراح العقل ، وإلا لزم اطرّاح النقل أيضاً ، لا طراح أصله ، فيبقى الأمر الرابع ، وهو العمل بالعقل وتأويل النقل .

قال : وَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ اللَّذَّةُ وَالْأَلَمُ لِامْتِنَاعِ الْمِزَاجِ عَلَيْهِ تَعَالَى .

اقول : الألم واللذة أمران وجدانيان ، فلا يفتقران الى تعريف ، وقد يقال فيهما : اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم ، والألم إدراك المنافى من حيث هو المنافى ، وهما قد يكونان حسيّين . وقد يكونان عقليّين ، فإن الإدراك اذا كان حسياً فهما حسيان ، وإلا فعقليّان .

اذا تقرّر هذا فنقول ، أمّا الألم فهو مستحيل عليه إجماعاً من العقلاء اذ لا منافى له تعالى . وأمّا اللذة فان كانت حسية ، فكذلك ، لانها من توابع المزاج ، والمزاج يستحيل عليه تعالى ، وإلا لكان جسماً . وإن كانت عقلية ، فقد أثبتها الحكماء له تعالى و صاحب «الياقوت» منّا ، لان البارى تعالى متصف بكماله اللابق به ، لاستحالة النقص عليه . ومع ذلك فهو مُدْرِك لذاته وكما له . فيكون أجلّ مُدْرِكٍ لأعظم مُدْرِكٍ باتمّ ادراك . ولانغنى باللذة إلا ذلك . وأمّا المتكلمون فقد أطلقوا القول بنفى اللذة . إمّا لاعتقادهم نفي الذات العقلية ، أو لعدم ورود ذلك فى الشرع فإن صفاته تعالى وأسماؤه توقيفية ، لا يجوز لغيره التهجّم بها الا باذن منه . لانه وان كان ذلك جازراً فى نظر

العقل ؛ لكنه ليس من الأدب لجواز أن يكون غير جازم من جهة لانعلمها .

قال : وَلَا يَتَّحِدُ بِغَيْرِهِ لَا مُتَنَاعَ الْإِتِّحَادِ الْمَطْلُوبِ .

- ٣ اقول : الإتحاد يقال على معنيين : مجازى وحقيقى . أمّا المجازى فهو صيرورة الشئ شيئاً آخر بالكون و الفساد إمّا من غير اضافة شئ آخر ، كقولهم : « صار الماء هواء » ، و « صار الهواء ماء » . أو مع اضافة شئ آخر ، كما يقال : « صار التراب طيناً » بانضيف الماء اليه . وأمّا الحقيقى فهو صيرورة الشئين الموجودين شيئاً واحداً موجوداً .
- ٦ اذا تقرر هذا فاعلم ، أن الأول مستحيل عليه تعالى قطعاً ، لاستحالة الكون و الفساد عليه . وأمّا الثانى فقد قال بعض النصارى انه اتّحد بالمسيح . فانّهم قالوا اتّحدت لاهوتية البارى مع ناسوتية عيسى (ع) . وقالت النصيرية انه اتّحد بعلی (ع) .
- ٩ وقال المتصوّفة انه اتّحد بالعارفين . فان عنوا غير ما ذكرناه . فلا بد من تصوّره أولاً . ثم يحكم عليه ، وان عنوا ما ذكرناه . فهو باطل قطعاً . لأنّ الاتحاد مستحيل فى نفسه .
- ١٢ فيستحيل إثباته لغيره . أمّا استحالاته فهو ان المتّحدّين بعد اتّحادهما إن بقيا موجودين فلا اتّحاد ، لأنّهما إثنان لا واحد . وإن عُدّما معاً ، فلا اتّحاد بل وُجد ثالث . وان عُدّما أحدهما ، وبقي الآخر فلا اتّحاد أيضاً ، لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود .

قال : الثّالِثة ، أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ ، لَا مُتَنَاعَ

انْفِعَالِهِ عَنْ غَيْرِهِ ، وَامْتِنَاعِ النِّقْصِ عَلَيْهِ .

- اقول : اعلم ان صفاته تعالى لها اعتباران : أحدهما بالنظر الى نفس القدرة الذاتيّة و العلم الذاتى الى غير ذلك من الصفات . و ثانيهما بالنظر الى تعلق تلك الصفات بمقتضياتها . كتعلق القدرة بالمقدور ، و العلم بالمعلوم : فهى بهذا المعنى لا نزاع فى كونها أموراً اعتباريّة إضايفيّة متغيّرة بحسب تغير المتعلّقات وتغيّرها . وأمّا باعتبار الأول . فزعمت الكراميّة أنّها حادثة متجدّدة بحسب تجدد المتعلّقات . قالوا انه لم يكن قادراً فى الأزل ثم صار قادراً . ولم يكن عالماً ثم صار عالماً ، والحقّ خلافه . فانّ
- ٢١

المتجدد فيما ذكره هو التعلق الإعتبارى، فان عنوا ذلك فسلم وإلا فباطل لوجهين :  
 الأول . لو كانت صفاته حادثة متجددة لزم انفعاله وتغيره ، واللازم باطل ، فالملزوم  
 ٣ مثله . بيان اللازم من وجهين : الأول ، ان صفاته ذاتية فتجدد ها مستلزم لتغير  
 الذات ، وانفعالها . الثانى ، ان حدوث الصفة يستلزم حدوث قابلية فى المحل لها ،  
 وهو مستلزم لانفعال المحل وتغيره ، لكن تغير ماهيته تعالى وانفعالها مُحال ، فلا يكون  
 ٦ صفاته حادثة وهو المطلوب . الثانى ، ان صفاته تعالى صفات كمال لاستحالة النقص عليه ،  
 فلو كانت حادثة متجددة لزم خلوّه من الكمال ، والخلو من الكمال نقص تعالى الله عنه .

قال : الرَّابِعَةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الرُّؤْيَةُ الْبَصَرِيَّةُ ، لِأَنَّ  
 ٩ كُلَّ مَرْتَبَةٍ فَهُوَ ذُو جِهَةٍ ، لِأَنَّهُ إِمَّا مُقَابِلٌ أَوْ فِي حُكْمِ الْمُقَابِلِ  
 بِالضَّرُورَةِ ، فَيَكُونُ جِسْمًا وَهُوَ مُحَالٌ ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : « لَنْ  
 تَرَانِي » وَلَنْ النَّافِيَةَ لِلتَّابِيدِ .

١٢ اقول : ذهب الحكماء والمعتزلة الى استحالة رؤيته بالبصر لتجسده ، وذهب  
 المجسّمة والكرامية الى جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة . وأمّا الأشاعرة فاعتقدوا  
 تجرده ، وقالوا بصحة رؤيته ، وخالفوا جميع العقلاء . وتحدّلق بعضهم وقال ليس  
 ١٥ مرادنا بالرؤية الانطباع ، أو خروج الشعاع ، بل الحالة التى تحصل من رؤية الشئ بعد  
 حصول العلم به . وقال بعضهم معنى الرؤية هو أن ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة  
 انكشاف البدر المرئى . والحق أنّهم ان عنوا بذلك الكشف التام فهو مُسلم ، فإنّ  
 ١٨ المعارف تصير يوم القيمة ضرورية ، وإلا فلا يتصور منه الا الرؤية ، وهو باطل عقلاً  
 وسمعاً . أمّا عقلاً فلأنّه لو كان مرئياً ، لكان فى جهة فيكون جسماً ، وهو باطل لما تقدّم .  
 بيان الأول ، ان كلّ مرئى . فهو إمّا مقابل أو فى حكم المقابل ، كالصورة فى المرآة ، وذلك  
 ٢١ ضرورى . وكلّ مقابل أو فى حكمه فهو فى جهة . فلو كان البارى تعالى مرئياً لكان فى

جهة . وأما سمعاً فولوجوه : الأول . ان موسى (ع) لما سئل الرؤية أجيب : « لَنْ تَرَائِي » ولن لنقى التأبید نقلاً عن أهل اللغة ، واذا لم يره موسى لم يره غيره بطريق أولى . الثاني ، قوله : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ » تمدح بنى ادراك ٣ الأبصار له ، فيكون إثباته له نقصاً . الثالث . انه تعالى استعظم طلب رؤيته . ورتب التذم عليه والوعيد . فقال : « فَمَدَّ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَتَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ » . « وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاؤَنَا إِيَّوَلَا أَنْزِلَ ٦ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَنْ نَبَيِّنَا لِقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا » .

قال : الْخَامِسَةُ ، فِي نَفْيِ الشَّرِيكِ عَنْهُ لِلِسَّمْعِ وَلِلْتَّمَانُعِ ،

فَيَفْسُدُ نِظَامُ الْوُجُودِ ، وَلَا سَتِلْزَامُهُ التَّرَكِيبِ لِاشْتِرَاكِ الْوَاجِبِينَ ٩ فِي كَوْنِهِمَا وَاجِبِي الْوُجُودِ ، فَلَا بُدَّ مِنْ مَائِزٍ .

اقول : اتفق المتكلمون والحكماء على سلب الشريك عنه تعالى لوجوده : الأول ، الدلائل السمعية الدالة عليه وإجماع الأنبياء . وهو حجة هنا لعدم توقُّف ١٢ صدقهم على ثبوت الوحدانية . الثاني . دليل المتكلمين ويسمى دليل التمانع ، وهو مأخوذ من قوله تعالى : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » . وتقريره انه لو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود وهو باطل . بيان ذلك انه لو تعلقت ١٥ إرادة أحدهما بإيجاد جسم متحرك ، فلا يخلو أن يمكن للآخر إرادة سكونه أولاً . فان أمكن فلا يخلو إما أن يقع مرادهما ، فيلزم اجتماع المتنافيين . أولاً يقع مرادهما . فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون . أو يقع مراد أحدهما ففسيه فسادان : أحدهما ١٨ الترجيح بلا مرجح ، وثانيهما عجز الآخر . فإن لم يكن للآخر إرادة سكونه . فيلزم عجزه ، اذ لا مانع ألا تعلق إرادة ذلك الغير لكن عجز الإله والترحيح بلا مرجح محال . فيلزم فساد النظام وهو محال أيضاً . الثالث . دليل الحكماء . وتقريره أنه لو كان ٢١ في الوجود واجبا وجود لزم امكانهما . وبيان ذلك انهما حينئذ يشتركان في وجوب

الوجود، فلا يخلو إما أن يتميّز أولاً، فإن لم يتميّز لم تحصل الاثنينية، وإن يتميّزاً  
لزم تركيب كل واحد منهما ممّا به المشاركة ومما به الممازاة . وكل مركّب ممكن .  
فيكونان ممكنين ، هذا خلف .

٣

قال : السّادسةُ ، فِي نَفْسِ الْمَعَانِي وَالْأَحْوَالِ عَنْهُ تَعَالَى ، لِأَنَّهُ  
لَوْ كَانَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ ، وَعَالِمًا بِعِلْمٍ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ ، لَافْتَقَرَ فِي صِفَاتِهِ  
إِلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى ، فَيَكُونُ مُمَكِّنًا ، هَذَا خُلْفٌ .

٦

اقول : ذهب الأشاعرة إلى أنّه تعالى قادر بقدره : وعالم بعلم : وحىّ بحياة إلى  
غير ذلك من الصفات ، وهى معانٍ قديمة زائدة على ذاته ، قائمة بها . وقالت البهشمية  
أنّه تعالى مُساوٍ لغيره من اللّذوات : وممتاز بحالة تسمّى الألوهيّة ، وتلك الحالة  
توجب له أحوالاً أربعة : وهى القادريّة والعالميّة والحَيّة والموجوديّة . والحالُ عندهم  
صفة لموجود ولا توصف بالوجود ولا بالعدم . والبارى تعالى قادر باعتبار تلك القادريّة  
أو عالم باعتبار تلك العالميّة ، إلى غير ذلك . وبطلان تلك الدعوى ضرورى ، لأن  
الشيء إمّا موجود أو معدوم ، اذ لا واسطة بينهما . وقالت الحكماء والمحققون  
من المتكلمين انه تعالى قادر لذاته . وعالم لذاته : إلى غير ذلك من الصفات . وما  
يتصوّر من الزيادة من قولنا : « ذات عالمة وقادرة » فتلك أمور اعتباريّة زائدة فى الذّهن  
لا فى الخارج وهو الحق . لنا ، أنّه لو كان قادراً بقدره أو قادريّة ، أو عالماً بعلم أو عالميّة ،  
إلى غير ذلك من الصفات ، لزم افتقار الواجب فى صفاته إلى غيره : لأنّ تلك المعانى  
والأحوال مغايرة لذاته قطعاً . وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن : فلو كانت صفاته زائدة على  
ذاته لكان ممكناً ، هذا خلف .

١٢

١٥

١٨

قال : السّابعةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى غَنِىٌّ لَيْسَ بِمُحْتَاجٍ ، لِأَنَّ وَجُوبَ

٢١

وُجُودِهِ دُونَ غَيْرِهِ يَقْتَضِي اسْتِغْنَاؤُهُ عَنْهُ ، وَافْتِقَارُ غَيْرِهِ إِلَيْهِ .

اقول : من صفاته السلبية كونه ليس بمحتاج إلى غيره مطلقاً : لا في ذاته ولا في

- ٣ صفاته و ذلك لأنّ وجوب الوجود الثابت له يقتضى استغنائه مطلقاً عن مجموع ما عداه ، فلو كان محتاجاً لزم افتقاره ، فيكون ممكناً ، تعالى الله عنه ، بل الباري جلّت عظّمته مُستغنٍ عن مجموع ما عداه ، والكل رَشْحَةٌ من رَشْحَات وجوده ، وذرة من ذرّات فيض جوده .
- ٦

قال : الفصل الرابع فى العدل ، وفيه مباحث :

الأوّل ، العقل قاضٍ بالضرورة أنّ من الأفعال ما هو حسنٌ ،

- ٩ كَرَدُ الْوَدِيعَةِ وَالْإِحْسَانِ وَالصَّدَقِ النَّافِعِ ، وَبَعْضُهَا ما هو قبيحٌ ، كَالظُّلْمِ وَالْكَذِبِ الضَّارِّ ، وَلِهَذَا حَكَمَ بِهِمَا مَنْ نَفَى الشَّرَائِعَ ، كَالْمَلَا حِدَةِ وَحُكْمَاءِ الْهِنْدِ ، وَلِأَنَّهُمَا لَوِ انْتَفَيَا عَقْلاً لَانْتَفَيَا سَمْعاً ،
- ١٢ لَانْتِفَاءُ قُبْحِ الْكَذِبِ حِينَئِذٍ مِنَ الشَّارِعِ .

اقول : لما فرغ من مباحث التوحيد ، شرع فى مباحث العدل . والمراد بالعدل

هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح ، والانحلال بالواجب . ولما توقف ذلك على

- ١٥ معرفة الحسن والقبح العقليّين . قدّم البحث فيه . واعلم ان الفعل الضرورى التصوّر .

وهو إمّا ان يكون له وصف زايد على حدوثه أولاً ، والثانى كحركة السّاهى والنّائم .

والأوّل إمّا ان ينفر العقل من ذلك الزائد أولاً ، والأوّل هو القبيح . والثانى وهو الذى

- ١٨ لا ينفر العقل منه ، إمّا أن يتساوى فعله وتركه وهو المباح ، او لا يتساوى ، فان ترجّح

تركه فهو إمّا مع المنع من النقيض وهو الحرام وإلا فهو المكروه ، وان ترجّح فعله ،

فإمّا مع المنع من تركه وهو الواجب ، أو مع جواز تركه وهو المندوب .



- إذا تقرر هذا فاعلم ، انّ الحسن و القبح يقالان على ثلاثة معانٍ : الأوّل ، كون الشئ صفة كمال ، كقولنا العلم حسن ، او صفة نقص كقولنا الجهل قبيح . الثّانى ، كون الشئ ملائماً للطبع كالمستلذّات او منافراً عنه كالألام . الثّالث ، كون الحسن ما يستحقّ على فعله المدح عاجلاً والثّواب آجلاً . والقبيح ما يستحقّ فاعله على فعله الذمّ عاجلاً والعقاب آجلاً ، ولاخلاف فى كونهما عقليّين بالإعتبارين الأوّلين ، وأمّا باعتبار الثّالث فاختلف المتكلمون فيه ، فقالت الأشاعرة ليس فى العقل ما يدلّ على الحسن والقبح بهذا المعنى ، بل الشّرع ، فما حسّنه فهو الحسن ، وما قبحه فهو القبيح . وقالت المعتزلة والإمامية فى العقل ما يدلّ على ذلك ، فالحسن حسن فى نفسه ، والقبيح قبيح فى نفسه ، سواء حكم الشّارع بذلك أو لا . ونبّهوا على ذلك بوجوه : الأوّل ، انّا نعلم ضرورة حسن بعض الأفعال كالصدّق النّافع والإنصاف والإحسان وردّ الوديعة وانقاذ الهلكى وأمثال ذلك ، وقبح بعض الكذب الضّار والظلم والإساءة الغير المستحقّة وأمثال ذلك من غير مُخالفة شكّ فيه . ولذلك كان هذا الحكم مركزاً فى الجبلّة الإنسان ، فإنّا اذا قلنا لشخص : « إن صدقت فلانك دينارٌ وإن كذبت فلانك دينارٌ » ، واستوى الأمران بالنسبة اليه ، فإنّه بمجرد عقله يميل الى الصدّق .
- الثّانى ، أنّه لو كان مدرك الحسن والقبيح هو الشّرع لا غيره ، لزم ان لا يتحقّقا بدونه ، والتّلازم باطل ، فاللزوم مثله . أمّا بيان اللزوم فلا متنازع تحقّق المشروط بدون شرطه ضرورة . واما بيان بطلان التّلازم ، فلانّ من لا يعتقد الشّرع . ولا يحكم به كالملاحدة وحكماء الهند يعتقدون حسن بعض الأفعال ، وقبح بعض من غير توقّف فى ذلك . فلو كان مما يعلم بالشّرع لما حكم به هؤلاء . الثّالث ، أنّه لو انتفى الحسن والقبح العقليّان ، انتفى الحسن والقبح الشرعيّان ، والتّلازم باطل اتفاقاً ، فكذا اللزوم وبيان الملازمة بانتفاء قبح الكذب حينئذٍ من الشّارع ، اذ العقل لم يحكم بقبحه ، و هو لم يحكم بقبح كذب نفسه ، وما اذا انتفى قبح الكذب منه انتفى الوثوق بحسن ما نخبرنا بحسنه وقبح ما نخبرنا بقبحه .

قال : الثاني ، إِنَّا فَاعِلُونَ بِالِاخْتِيَارِ ، وَالضَّرُورَةِ قَاضِيَةٌ بِذَلِكَ ،  
لِلْفَرْقِ الضَّرُورِيِّ بَيْنَ سُقُوطِ الْإِنْسَانِ مِنْ سَطْحٍ ، وَنُزُولِهِ مِنْهُ عَلَى  
الدَّرَجِ ، وَلا مِتْنَاعَ تَكْلِيْفِنَا بِشَيْءٍ فَلَا عِصْيَانَ ، وَلِقُبْحِ أَنْ يَخْلُقَ ٣  
الْفِعْلَ فِينَا ، ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهِ ، وَلِلِسَّمْعِ .

اقول : ذهب ابو الحسن الاشعري ومن تابعه الى ان الأفعال كلها واقعة بقدره الله

- ٦ تعالى . وانه لا فعل للعبد اصلاً . وقال بعض الاشعرية ان ذات الفعل من الله . والعبد  
له الكسب . وفسروا الكسب بانه كون الفعل طاعة او معصية . وقال بعضهم معناه ان  
العبد اذا صمم العزم على الشئ ، خالق الله تعالى الفعل عقبيه . وقالت المعتزلة والزيدية و  
الإمامية : ان الافعال الصادرة من العبد وصفاتها ، والكسب الذي ذكره كلها واقعة ٩  
بقدره العبد واختياره . وانه ليس بمجبور على فعله . بل له ان يفعل وله ان لا يفعل وهو  
الحق لوجوه : الأول ، انا نجد تفرقة ضرورة بين صدور الفعل منّا تابعاً للقصد والداعي  
كالنزول من السطح على الدَّرَجِ . وبين صدور الفعل لا كذلك . كالسقوط منه إماماً مع ١٢  
القاهر أو مع الغفلة : فانا نقدر على التَّرك في الأول دون الثاني . ولو كانت الأفعال ليست  
منّا لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق ، لكن الفرق حاصل . فيكون منّا . وهو  
المطلوب . الثاني . لو لم يكن العبد مُوجِداً لأفعاله . لامتنع تكليفه وإلا لزم التكليف ١٥  
بما لا يطاق . وانما قلنا ذلك لانه حينئذٍ غير قادر على ما كُلف به ، فلو كُلف كان تكليفه  
بما لا يطاق وهو باطل بالإجماع . وإذا لم يكن مكلفاً لم يكن عاصياً بالمخالفة . لكنّه  
عاصٍ بالإجماع . الثالث : انه لو لم يكن العبد قادراً مُوجِداً لفعله لكان الله أظلم الظالمين . ١٨  
وبيان ذلك أن الفعل القبيح إذا كان صادراً منه تعالى ، استحالَت معاقبة العبد عليه . لانه  
لم يفعله . لكنّه تعالى يعاقبه إتفاقاً . فيكون ظالماً ، تعالى الله عنه . الرابع ، الكتاب العزيز  
الذي هو فرقان بين الحق والباطل مشحون بإضافة الفعل الى العبد ، وانه واقع بمشيئته ٢١  
كقوله تعالى : « فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ » ، « إِنَّ يَتَّبِعُونَ

«إِلَّا الظَّنَّ» ، «حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» ، «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزَ بِهِ» ،  
 «كُلَّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» ، «جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» الى غير  
 ذلك ، وكذلك آيات الوعد والوعيد والذم والمدح وهى اكثر من ان تحصى . ٣

قال : الثالثُ ، فى استحالة القُبْحِ عَلَيْهِ تَعَالَى ، لِأَنَّ لَهُ صَارِفًا  
 عَنْهُ وَهُوَ الْعِلْمُ بِالْقُبْحِ ، وَلَادَاعَى لَهُ إِلَيْهِ ، لِأَنَّهُ إِمَّا دَاعَى الْحَاجَةِ  
 الْمُؤْتَنِعَةِ عَلَيْهِ ، أَوِ الْحِكْمَةِ وَهُوَ مُنْتَفٍ هُنَا ؛ وَلِأَنَّهُ لَوْ جَازَ صُدُورُهُ  
 لَأُمْتَنَعَ إِبْثَابُ النُّبُوتِ . ٦

اقول : يستحيل ان يكون البارى تعالى فاعلاً للقبیح ، وهو مذهب المعتزلة ، و  
 عند الأشاعرة ، هو فاعل الكل حسناً كان او قبيحاً ، والدليل على ما قلناه وجهان : ٩  
 الأول ، ان الصّارف عنه موجود . والداعى إليه معدوم ، وكلّما كان كذلك امتنع الفعل  
 ضرورة . أمّا وجود الصّارف فهو القبح ، والله تعالى عالم به . وأمّا عدم الدّاعى فلانه  
 إِمَّا دَاعَى الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَهُوَ عَلَيْهِ مُحَالٌ ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُحْتَاجٍ ، وَإِمَّا دَاعَى الْحِكْمَةِ الْمَوْجُودَةِ ١٢  
 فِيهِ وَهُوَ مُحَالٌ ، لِأَنِ الْقَبِيحَ لِحُكْمِهِ فِيهِ . الثّانى ، انه لو جاز عليه القبيح ، إمتنع اثبات  
 النّبوّات ، والملازم باطل اجماعاً ، فالملازم مثله . بيان الملازمة ، انه حينئذٍ لا يقبح منه  
 تصديق الكاذب ومع ذلك لا يمكن الجزم بصحّة النّبوة ، وهو ظاهر . ١٥

قال : فحينئذٍ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ إِرَادَةُ الْقَبِيحِ ، لِأَنَّهُ قَبِيحٌ .  
 اقول : ذهب الأشاعرة إلى انه تعالى يريد بمجموع الكائنات حسنة كانت أو  
 قبيحة ، شرّاً كان او خيراً ، إيماناً كان أو كفراً ، لانه مُوجِدٌ للكل ، فهو يريد له . و ١٨  
 ذهب المعتزلة الى استحالة ارادته للقبیح او الكفر ، وهو الحق ، لأن إرادة القبيح ، أيضاً  
 قبيحة ، لأننا نعلم ضرورة أن العقلاء كما يذمّون فاعل القبيح ، فكذا يريد ، والا مر به .

فقول المصنف : « فحينئذٍ » أتى بقاء النتيجة ، أى يلزم من إمتناع فعل القبيح إمتناع ارادته .

قال : الرابع ، فى أنه تعالى 'يَفْعَلُ لِيُغَرِّضَ لِدَلَالَةِ الْقُرْآنِ عَلَيْهِ ،  
وَلَا سِتْلَزَامَ نَفْيِهِ الْعَبَثَ ، وَهُوَ قَبِيحٌ .

اقول : ذهبت الأشاعرة الى أنه تعالى لا يفعل لغرض ، وإلا لكان ناقصاً مستكملاً

بذلك الغرض ، وقالت المعتزلة أن أفعال الله معللة بالأغراض ، وإلا لكان عابثاً ،  
تعالى الله عنه ، وهو مذهب أصحابنا الامامية ، وهو الحق لوجهين : نقلى وعقلى . اما  
النقلى فدلالة القران عليه ظاهرة كقوله تعالى : « أَفَحَسِبْتُمْ إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا  
وَإِنَّا لَإِلَهِينَا لَا تُرْجِعُونَ » ، « وَمَا خَلَقْنَاهُ الْغَيْنَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » ،  
« وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا » .  
وأما العقلى فهو انه لولا ذلك لزم أن يكون عابثاً ، والتلازم باطل ، فالملزوم مثله .  
أما بيان التلزم فظاهر . وأما بطلان التلازم ، فلان العبث قبيح ، والقبيح لا يتعاطاه  
الحكيم . وأما قولهم : « لو كان فاعلاً لغرض لكان مستكملاً بذلك » فإنما يلزم الاستكمال  
ان لو كان الغرض عائداً إليه . لكنّه ليس كذلك بل هل هو عائد إمّا إلى منفعة العبد  
أو لاقتضاء نظام الوجود ، وذلك لا يلزم منه الاستكمال .

قال : وَلَيْسَ الْغَرَضُ الْإِضْرَارُ لِقُبْحِهِ ، بَلِ النَّفْعُ .

اقول : لما ثبت أن فعله تعالى معلّل بالغرض ، وأن الغرض عائد الى غيره ،

فليس الغرض حينئذٍ إضرار ذلك الغير ، لأن ذلك قبيح عند العقلاء كمن قدّم الى غيره  
طعاماً مسموماً يريد به قتله . فإذا لم يكن الغرض الإضرار ، تعيين أن يكون النفع  
وهو المطلوب .

قال : فَلَا بُدَّ مِنَ التَّكْلِيفِ ، وَهُوَ بَعَثُ مَنْ تَجِبُ طَاعَتُهُ عَلَى

## مَا فِيهِ مَشَقَّةٌ عَلَى جِهَةِ الْإِبْتِدَاءِ بِشَرْطِ الْإِعْلَامِ .

- أقول : لما ثبت الغرض من فعله تعالى نفع العبد ، ولا نفع حقيقىّ الا الثواب .
- ٣ لأن ما عده إمتاً دفع ضرر أوجب نفع غير مستمر . فلا يحسن أن يكون ذلك غرضاً لخلق العبد . ثم الثواب يقيح الإبتداء به كما يأتى ، فافتضت الحكمة توسط التكليف والتكليف لغة مأخوذ من الكلفة وهى المشقة ، واصطلاحاً على ما ذكره المصنف .
- ٦ فالبعث على الشئ هو الحمل عليه . ومن تجب طاعته هو الله تعالى . فلذلك قال : « على جهة الإبتداء » لأن وجوب طاعة غير الله كالنبيّ (ص) والامام (ع) والوالد والسيد والمنعم تابع ومتفرّع على طاعة الله . وقوله : « على ما فيه مشقة » احتراز عما لامشقة فيه .
- ٩ كالبعث على النكاح المستلذّ وأكل المستلذّات من الأطعمة والأشربة . وقوله : « بشرط الاعلام » أى بشرط إعلام المكلف بما كلف به . وهو من شرائط حسن التكليف . وشرائط حسنه ثلاثه .
- ١٢ الأوّل ، عايد الى التكليف نفسه وهو أربع : الأوّل ، انتفاء المنسدة فيه لأنه قبيح . الثانى ، تقدّمه على وقت الفعل . الثالث ، إمكان وقوعه لأنه يقبح التكليف بالمستحيل . الرابع ، ثبوت صفة زائدة على حسنة اذ لا تكليف بالمباح .
- ١٥ الثانى ، عائد الى المكلف وهو فاعل التكليف وهو أربع : الأوّل ، علمه بصفات الفعل من كونه حسناً او قبيحاً . الثانى ، علمه بقدر ما يستحقّه كلّ واحد من المكلفين من ثواب وعقاب . الثالث ، قدرته على إيصال المستحقّ حقّه . الرابع ، كونه غير فاعل للمقبيح .
- ١٨ الثالث ، عائد الى المكلف وهو محلّ التكليف وهى ثلاثة : الأوّل ، قدرته على الفعل لاستحالة تكليف ما لا يطاق كتكليف الاعمى نقط المصحّف والزمن بالطيران . الثانى ، علمه بما كلف به او إمكان علمه به . فالجاهل المتمكّن من العلم غير معذور . الثالث ، إمكان آلة الفعل .
- ثم متعلّق التكليف إمّا علم أو ظنّ أو عمّل . أمّا العلم فإمّا عقلى كالعلم بالله و

صفاته وعدله والنبوة والإمامة ، أوسمعى كالشريعة . وأما الظن فكما فى جهة القبلة .  
وأما العمل فكالعبادات .

- ٣ قال : **وَإِلَّا لَكَانَ مُغْرِيًا بِالْقَبِيحِ حَيْثُ خَلَقَ الشَّهَوَاتِ وَالْمِيلَ إِلَى الْقَبِيحِ وَالتَّنْفُورَ عَنِ الْحَسَنِ ، فَلَا بُدَّ مِنْ زَاجِرٍ وَهُوَ التَّكْلِيفُ**  
اقول : هذا اشارة الى وجوب التكليف فى الحكمة ، وهو مذهب المعتزلة ، وهو الحق خلافاً للاشعرية . فانهم لم توجبوا على الله تعالى شيئاً لا تكليفاً ولا غيره . والدليل على ما قلناه أنه لولا ذلك لكان الله فاعلاً للقبيح . وبيان ذلك انه خلق فى العبد الشهوات والميل الى القبايح والتنفرة والتأني عن الحسن ، فلوم يقرر عبده ويكلفه بوجوب الواجب وقبح القبيح . ويعده ويتزعمه لكان الله تعالى مغرياً له بالقبيح ، والإغراء بالقبيح قبيح .
- ٦
- ٩

- قال : **وَالْعِلْمُ غَيْرُ كَافٍ لِاسْتِسْهَالِ الذَّمِّ فِي قَضَاءِ الْوَطَرِ .**  
اقول : هذا جواب عن سؤال مقدّر ، تقدير السؤال انه « ليم لا يكون العلم باستحقاق المدح على الحسن داعياً إليه وحينئذ لا حاجة الى التكليف لحصول الغرض بآدونه » أجاب المصنّف بان العلم غير كافٍ لانه كثيراً ما يستسهل الذم على القبيح مع قضاء الوطر منه خاصة مع حصول الدواعى الحسية التى هى فى الأكثر تكون قاهرة للدواعى العقلية .
- ١٢
- ١٥

- قال : **وَجِهَةٌ حُسْنِهِ التَّغْرِيبُ لِلثَّوَابِ ، أَعْنَى النَّفْعَ الْمُسْتَحَقَّ الْمُقَارِنَ لِلتَّعْظِيمِ وَالْإِجْلَالِ الَّذِي يَسْتَحِيلُ الْإِبْتِدَاءُ بِهِ .**  
اقول : هذا أيضاً جواب عن سؤال مقدّر ، تقدير السؤال : « أن جهة حسن التكليف إما حصول العقاب وهو باطل قطعاً ، أو حصول الثواب وهو أيضاً باطل لوجهين : الأول ، ان الكافر الذى يموت على كفره مكلف مع عدم حصول الثواب له . الثانى . أن الثواب مقدور لله تعالى ابتداء فلا فائدة فى توسط التكليف » . أجاب عنه بأن جهة
- ١٨
- ٢١

حسنه هو التعريض للثواب لاحصول الثواب : والتعريض عام بالنسبة الى المؤمن والكافر ، وكون الثواب مقدوراً لله تعالى ابتداءً مسلم . لكن يستحيل الابتداء به من غير توسط التكليف ، لأنه مشتمل على التعظيم ، و تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح عقلاً . وقول المصنّف فى تعريف الثواب : « النفع المستحق المقارن للتعظيم » فالنفع يشتمل الثواب والفضل والعوض . فبقيد المستحق خرج الفضل . و بقيد المقارن للتعظيم خرج العوض . ٦

قال : الخامس ، فى أنه تعالى **يَجِبُ عَلَيْهِ اللُّطْفُ** ، وهو ما يُقَرَّبُ الْعَبْدَ إِلَى الطَّاعَةِ وَيُبَعِّدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ ، وَ لَاحِظٌ لَهُ فِي التَّمَكِّينِ . وَلَا يَبْلُغُ الْإِلْجَاءَ لِتَوَقُّفِ غَرَضِ الْمُكَلِّفِ عَلَيْهِ . فَإِنَّ الْمُرِيدَ لِفِعْلِ مَنْ غَيْرِهِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُهُ إِلَّا بِفِعْلِ يَفْعَلُهُ الْمُرِيدُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ لَوْ لَمْ يَفْعَلْهُ لَكَانَ نَاقِضاً لِغَرَضِهِ وَهُوَ قَبِيحٌ عَقْلاً . ٩

اقول : ما يتوقف عليه إيقاع الطاعة وارتفاع المعصية تارة يكون التوقف عليه لازماً ، وبدونه لا يقع الفعل وذلك كالقدرة والآلة . وتارة لا يكون كذلك بل يكون المكلف باعتبار الطاعة المتوقف عليه أدنى وأقرب إلى فعل الطاعة وارتفاع المعصية وذلك هو اللطف . فقول : « ولاحظ له فى التمكن » إشارة الى القسم الأول كالقدرة ، فإنها ليست لطفاً فى الفعل بل شرطاً فى إمكانه . وقوله : « ولا يبلغ الإلجاء » لأنه لو بلغ الإلجاء لكان منافياً للتكليف . ١٢

إذا تقرر هذا فاعلم . ان اللطف تارة يكون من فعل الله فيجب عليه ، وتارة يكون من فعل المكلف ، فيجب عليه تعالى إشعاره به وإيجابه عليه . وتارة من فعل غيرهما فيشترط فى التكليف العلم به وإيجاب الله ذلك الفعل على ذلك الغير وإثابته عليه . وانما قلنا بوجوب ذلك كله على الله ، لأنه لولا ذلك لكان ناقضاً لغرضه ، ونقض ٢١

الغرض قبيح عقلاً . و بيان ذلك انّ المرید من غيره فعلاً من الأفعال ، ويعلم المرید أنّ المراد منه لا يفعل الفعل المطلوب إلا مع فعل يفعل المرید مع المراد منه من نوع ملاطفة أو مكاتبة أو إرسال اليه أو السعى اليه وأمثال ذلك من غير مشقة عليه في ذلك ، فلو لم يفعل ذلك مع تصميم إرادته لعدّه العقلاء ناقضاً لغرضه وضمّوه على ذلك . و كذلك القول في حقّ البارئ تعالى مع إرادة إيقاع الطاعة وارتفاع المعصية ، لو لم يفعل ما يتوقّفان عليه لكان ناقضاً لغرضه . ونقض الغرض قبيح ، تعالى الله عن ذلك . ٣ ٦

قال : السَّادِسُ ، فِي أَنَّهُ تَعَالَى يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُ عَوَضِ الْأَلَمِ الصَّادِرَةِ عَنْهُ ، وَمَعْنَى الْعَوَضِ هُوَ النَّفْعُ الْمُسْتَحَقُّ الْخَالِي مِنْ التَّعْظِيمِ وَالْإِجْلَالِ وَإِلَّا لَكَانَ ظَالِمًا ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ . وَيَجِبُ زِيَادَتُهُ عَلَى الْأَلَمِ وَإِلَّا لَكَانَ عَبَثًا . ٩

اقول : الالم الحاصل للحيوان إمّا أن يعلم فيه وجه من وجوه القبح فذلك يصدر عنّا خاصّة . أو لا يعلم فيه ذلك فيكون حسناً . وقد ذكر لحسن الألم وجوه : الأوّل ، كونه مستحقّاً . الثّاني ، كونه مشتملاً على النّفع الزّائد العائد الى المتألّم . الثّالث ، كونه مشتملاً على وجه دفع الضّرر الزّائد عليه . الرّابع ، كونه بما جرت به العادة . الخامس . كونه مشتملاً على وجه الدّفع . وذلك الحسن قد يكون صادراً عنه تعالى ١٢ ١٥ وقد يكون صادراً عنّا ، فأما ما كان صادراً عنه تعالى على وجه النّفع فيجب فيه أمران : أحدهما ، العوض عنه وإلا لكان ظالماً ، تعالى الله عنه . ويجب أن يكون زائداً على الألم إلى حدّ الرّضا عند كلّ عاقل ، لأنّه يقبح في الشّاهد إيلاّم شخص لتعويضه عوض ألّمه من غير زيادة لاشتماله على العبثيّة . وثانيهما اشتماله على اللّطف إمّا للمتألّم أو لغيره ليخرج من العبث . وأما ما كان صادراً عنّا ممّا فيه وجه من وجوه القبح ، فيجب على الله الانتصاف للمتألّم من الموليم لعدله ، ولدلالة السّمع عليه ، ويكون العوض مساوياً للالم ، وإلا ١٨ ٢١ لكان ظالماً .



وهنا فوائد : الأولى ، العوض هو التفع المستحق الخالى من تعظيم وإجلال .  
 فبقيد المستحق خرج التفضل ، وبقيد الخلو عن التعظيم خرج الثواب . الثانية ، لا يجب  
 ٣ دوام العوض لأنه لا يحسن فى الشاهد ركوب الأهوال الخطيرة ومكابدة المشاق العظيمة  
 لنفع منقطع قليل . الثالثة ، العوض لا يجب حصوله فى الدنيا لجواز أن يعلم الله المصلحة  
 فى تأخيرها بل قد يكون حاصلًا فى الدنيا وقد لا يكون . الرابعة ، الذى يصل إليه عوض  
 ٦ ألمه فى الآخرة إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب ، فإن كان من أهل  
 الثواب فيكفيه إيصال اعواضه إليه بان يفرقها الله تعالى على الأوقات ، او يتفضل عليه  
 بمثلها . وإن كان من أهل العقاب اسقط بهاجزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان  
 ٩ يفرق القدر على الأوقات . الخامسة ، الألم الصادر عنا بأمره تعالى أو إباحته والصادر  
 عن غير العاقل كالعجاوات وكذا ما يصدر عنه من تفويت المنفعة لمصلحة الغير وإنزال  
 الغموم الحاصلة من غير فعل العبد يجب عوض ذلك كله على الله تعالى لعدله وكرمه .

١٢ اقول : الفصلُ الخامسُ فى النبوة .

النَّبِيُّ (ص) هُوَ الْإِنْسَانُ الْمُخْبِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَحَدٍ  
 مِنَ الْبَشَرِ .

١٥ اقول : لما فرغ من مباحث العدل أردف ذلك بمباحث النبوة لتفرعها عليه ،  
 وعرف النبي بأنه الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر . فبقيد الإنسان  
 يخرج الملك ، وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره ، وبقيد عدم واسطة بشر يخرج  
 الإمام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي .

١٨ اذا تقرر هذا فاعلم ، ان النبوة مع حسنها خلافا للبراهمة واجبة فى الحكمة خلافا  
 للأشاعرة ، والدليل على ذلك هو أنه لما كان المقصود من إيجاد الخلق هو المصلحة  
 ٢١ العائدة إليهم . كان إسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفسادهم واجبا  
 فى الحكمة ، وذلك إما فى أحوال معاشهم أو أحوال معادهم . أمّا أحوال معاشهم

- فهو أنه لما كانت الضرورة داعية في حفظ النوع الإنساني إلى الاجتماع الذي يحصل معه مقاومة كل واحد لصاحبه فيما يحتاج إليه . استلزم ذلك الاجتماع تجاذباً وتنازعا يحصلان من محبة كل واحد لنفسه وإرادة المنفعة لها دون غيره بحيث يفضي ذلك إلى ٣ فساد النوع واصمحلاله . فاقتضت الحكمة وجود عدل يفرض شرعاً يجرى بين النوع بحيث ينقاد كل واحد إلى أمره وينتهي عند زجره . ثم لو فرض ذلك الشرع إليهم لحصل ما كان أولاً، اذ لكل واحد رأى يقتضيه عقله وميل يوجهه طبعه . فلا بد حينئذ ٦ من شارع متميز بآيات ودلالات تدل على صدقه كي يشرع ذلك الشرع مبلغاً له عن ربه يعيد فيه المطيع . ويتوعد العاصي ليكون ذلك أدعى إلى انقيادهم لأمره ونهيه . وأما في أحول معادهم فهو أنه لما كانت السعادة الآخروية لا تحصل إلا بكمال النفس ٩ بالمعارف الحقّة والأعمال الصالحة، وكان التعلّق بالأموال الدنيوية وانغمار العقل في الملابس الدنيّة البدنيّة مانعاً من ادراك ذلك على الوجه الأتمّ والنهج الأصوب . أو يحصل إدراكه لكن مع مخالطة الشكّ ومعارضة الوهم . فلا بد حينئذ من وجود شخص لم يحصل له التعلّق ١٢ المانع بحيث يقرّر لهم الدلائل ويوضحها لهم ويزيل الشبهات ويدفعها ويعضد ما اهتدوا إليه عقولهم، ويبين لهم ما لم يهتدوا إليه . ويذكّرهم خالقهم ومعبودهم . ويقرّر لهم العبادات والأعمال الصالحة ماهي؟ وكيف هي على وجه يوجب لهم الزلّقى عند ربّهم . ويكرّرها ١٥ عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير كي لا يستوى عليهم السهو والنسيان اللذان هما كالطبيعة الثانية للإنسان . وذلك الشخص المفترق اليه في احوال المعاش والمعاد هو النبيّ . والنبيّ واجب في الحكمة وهو المطلوب .

١٨

قال: وَفِيهِ مَبَاحِثُ: الْأَوَّلُ، فِي نُبُوَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، لِأَنَّهُ ظَهَرَ الْمُعْجِزَةُ عَلَى يَدِهِ كَالْقُرْآنِ، وَانْشِقَاقِ الْقَمَرِ، وَنُبُوعِ الْمَاءِ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ، وَإِشْبَاعِ الْخَلْقِ الْكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ الْقَلِيلِ، وَتَسْبِيحِ الْحَصَى فِي كَفِّهِ وَهِيَ أَكْثَرُ

٢١

مِنْ أَنْ تُحْصَى . وَادَّعى النُّبُوَّةَ فَيَكُونُ صَادِقًا ، وَإِلَّا لَزِمَ إِغْرَاءُ  
الْمُكَلَّفِينَ بِالْقَبِيحِ فَيَكُونُ مُحَالًا .

- ٣ اقول : لما كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص ، كالمرضى  
الذى يختلف أحواله فى كَيْفِيَّةِ المعالجة واستعمال الأدوية بحسب اختلاف مزاجه فى تنزلاته  
فى المرض بحيث يعالج فى وقت بما يستحيل معالجته به فى وقت آخر ، كانت النبوة والتشريع  
٦ مختلفين بحسب اختلاف مصالح الخلق فى أزمانهم وأشخاصهم . و ذلك هو السر فى نسخ  
الشرايع بعضها ببعض الى انتهت النبوة والشريعة إلى نبيينا محمد الذى اقتضت الحكمة  
كون نبوته وشريعته ناسختين لما تقدمهما ، باقيتين ببقاء التكليف . والدليل على صحة نبوته  
٩ هو انه ادعى النبوة ، وظهر المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك كان نبياً حقاً .  
فيحتاج الى بيان أمور ثلاثة : الأول ، إنه ادعى النبوة . الثانى ، انه ظهر المعجزة على يده .  
الثالث ، انه كل من كان كذلك فهو نبي حق . أمّا الأول ، فهو ثابت إجماعاً من الناس  
١٢ بحيث لم ينكره أحد . وأمّا الثانى ، فلان المعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى  
المقرون بالتحدى المعتذر على الخلق الإتيان بمثله . أمّا اعتبار خرق العادة إذلولاه لما كان معجزاً  
كطلوع الشمس من مشرقها ، وأمّا مطابقته الدعوى فللدلالته على صدق ما ادعاه ، اذلو  
١٥ خالف ذلك كما فى قضية مُسَيِّمَةِ الكذاب لما دل على الصدق ، وأمّا التعذر على الخلق  
فلأنه لو كان أكثرى الوقوع لما دل أيضاً على النبوة . ولاشكك أيضاً فى ظهور المعجزات  
على يد نبينا ، وذلك معلوم بالتواتر الذى يُفيد العلم ضرورة . فمن ذلك القرآن الكريم  
الذى تحدى به الخلق ، وطلب منهم الإتيان بمثله فلم يقدرُوا على ذلك ، عجزت عنه مصاقع  
١٨ الخطباء من العرب العرباء حتى دعاهم عجزهم الى محاربته ومسايفته الذى حصل به ذهاب  
نفوسهم وأموالهم وسبى ذراريهم ونساءهم ، مع أنهم كانوا أقدر على دفع ذلك لتمكنهم  
من مفردات الالفاظ وتركيبها ، مع أنهم كانوا من أهل الفصاحة والبلاغة والكلام  
٢١ والخطب والمحاورات والأجوبة . فعدوهم عن ذلك الى المحاربة دليل على عجزهم ،  
إذ العاقل لا يختار الأصعب مع إنجاع الأسهل إلا لعجزه عنه ، ومن ذلك انشقاق القمر

ونبوع الماء من بين أصابعه . وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وتسبيح الحصى في كفه ، وكلام الذراع المسموم ، وحسين الجذع وكلام الحيوانات الصامتة ، والأخبار بالغائبات وإستجابة دعائه وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وذلك معلوم في كتب المعجزات والتواريخ حتى حفظ عنه ما يُنِيف على الالف الذي أعظمها وأشرفها الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لا تملّه الطباع ولا تمجّه الأسماع ، ولا يخلق بكثرة الرد إليه ولا تنجلي الظلمات الآله . واما الثالث ، فلائنه لولم يكن صادقاً في دعوى النبوة لكان كاذباً . وهو باطل ، اذ يلزم منه إغراء المكلفين باتّباع الكاذب . وذلك قبيح لا يفعله الحكيم .

قال : الثاني ، في وجوب عصمته . العِصْمَةُ لُطْفٌ خَفِيٌّ  
يَفْعَلُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْمُكَلَّفِ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ دَاعٍ إِلَى تَرْكِ  
الطَّاعَةِ وَارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى ذَلِكَ ، لِأَنَّهُ لَوْلَا ذَلِكَ  
لَمْ يَخْصُلِ الْوُثُوقُ بِقَوْلِهِ فَانْتَفَتْ فَائِدَةُ الْبَعْثَةِ وَهُوَ مُحَالٌ .

اقول : أعلم ان المعصوم يُشارك غيره في الألفاف المقرّبة ويحصل له زائد على ذلك لأجل ملكة نفسانيّة ، لطف يفعل الله بحيث لا يختار معه ترك طاعة ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك . وذهب بعضهم الى ان المعصوم لا يمكنه الإتيان بالمعاصي وهو باطل . وإلا لما استحقّ مدحاً .

اذ تقرّر هذا فاعلم ، انّ الناس اختلفوا في عصمة الأنبياء (ص) فجوّزت الخوارج عليهم الذّنوب ، وعندهم كلّ ذنب كفر . والحشويّة جوّزوا الإقدام على الكبار ، ومنهم من منعها عمداً لاسهوا ، وجوّزوا تعمّد الصغار . والأشاعرة منعوا الكبار مطلقاً وجوّزوا الصغار سهواً . والإمامية أوجبوا العصمة مطلقاً عن كلّ معصية عمداً وسهواً وهو الحقّ لوجهين : الأوّل ما أشار اليه المصنّف وتقريره أنّه لولم يكن الأنبياء معصومين لانتفت فائدة البعثة ، والتلازم باطل ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة أنّه اذا جازت المعصية عليهم

لم يحصل الوثوق بصحة قولهم لجواز الكذب حينئذٍ عليهم، وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم ونهيهم، فينتفى فائدة بعثهم وهو محال. الثانى، لو صدر عنهم الذنب لوجب إتباعهم لدلالة النقل على وجوب إتباعهم، لكن الامر حينئذٍ باتباعهم محال لانه قبيح، فيكون صدور الذنب عنهم محال وهو المطلوب.

قال: الثالث، فى أنه معصوم من أول عمره إلى آخره لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد منه فى سالف عمره أنواع المعاصى والكبائر وما تنفر النفس عنه.

اقول: ذهب القائلون بعصمتهم فيما نقلناه عنهم الى اختصاص ذلك بما بعد الوحي. وأما قبله فمنعوا عنهم الكفر والاصرار على الذنب. وقال اصحابنا بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحي وبعده إلى آخر العمر. والدليل عليه ما ذكره المصنف وهو ظاهر. وأما ما ورد فى الكتاب العزيز والأخبار مما يتوهم صدور الذنب عنهم فمحمول على ترك الأولى جمعاً بين ما دلّ العقل عليه وبين صحة النقل، مع ان جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل فى مواضعه، وعليك فى ذلك بمطالعة كتاب تنزيه الانبياء الذى رتبته السيد المرتضى علم الهدى الموسوى - رحمه الله - وغيره من الكتب. ولولا خوف الإطالة لذكرنا نبذة من ذلك.

قال: الرابع، يجب أن يكون أفضل أهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً وسمعاً. قال الله تعالى: «أفمن يهْدِى إلى الحق أحق أن يتبع آمن لا يهْدِى إلا أن يهْدِى فما لكم كيف تحكمون».

اقول: يجب اتصاف النبى بجميع الكمالات والفضائل، ويجب ان يكون فى ذلك أفضل وأكمل من كل واحد من أهل زمانه، لانه يقبح من الحكيم الخبير أن يقدم المفضول

المحتاج الى التكميل على الفاضل المكمل عقلاً وسمعاً. أمّا عقلاً فظاهر اذ يقبح في الشاهد أن يجعل مبتدئاً في الفقه مقدماً على ابن عباس وغيره من الفقهاء . ويجعل مبتدئاً في المنطق مقدماً على ارسطو . و مبتدئاً في النحو مقدماً على سيبويه و الخليل ، وكذا في كل فن من الفنون . واما سمعاً فما اشار إليه سبحانه في الآية المذكورة وغيرها .

قال : الْخَامِسُ ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُنْزَهاً عَنْ دِنَائَةِ الْآبَاءِ وَعَهْرِ الْأُمَمَاتِ ، وَعَنْ رَذَائِلِ الْخُلُقِيَّةِ وَالْعُيُوبِ الْخَلْقِيَّةِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ النَّقْصِ فَيَسْقُطُ مَحَلُّهُ مِنَ الْقُلُوبِ ، وَالْمَطْلُوبُ خِلَافُهُ .

اقول : لما كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التام للنبي واقبال القلوب عليه . وجب أن يكون متصفاً بأوصاف المحامد من كمال العقل والذكاء والفطنة وعدم السهو وقوة الرأي والشهامة والتجدة والعفو والشجاعة والكرم والسخاوة والجود والإيثار والغيرة والرافة والرحمة والتواضع والتلين وغير ذلك . وأن يكون منزهاً عن كل ما يوجب التنفير عنه . وذلك إما بالنسبة إلى الخارج عنه فكما في دنائة الآباء وعهر الأممات وإما بالنسبة إليه ، فإما في أحواله فكما في الأكل على الطريق ومجالسة الأراذل ، وان يكون حائكاً او حجاماً او زبّالاً او غير ذلك من الصنائع الرذيلة . وإما في أخلاقه فكالحيقذ والجهل والخمود والحسد والفظاظة والغلظة والبخل والجبن والجنون والحرص على الدنيا والإقبال عليها ومراعات أهلها ومعافاتهم في أوامر الله وغير ذلك من الرذائل . وإما في طباعه فكالبرص والجذام والجنون والبكم والبله والأبنة . لما في ذلك كله من النقص الموجب لسقوط محله من القلوب .

قال : الفصل الثالث . في الإمامة وفيه مباحث :

الأول ، الإمامة رياسة عامة في أمور الدنيا والدين لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي . وهي واجبة عقلاً ، لأن الإمامة لطف

فَانَا نَعْلَمُ قَطْعًا اَنَّ النَّاسَ اِذَا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ مُرْشِدٌ مُطَاعٌ يَنْتَصِفُ  
لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ وَيَرْدَعُ الظَّالِمَ عَنْ ظُلْمِهِ كَانُوا اِلَى الصَّلَاحِ  
اَقْرَبَ وَمِنَ الْفَسَادِ اَبْعَدَ . وَقَدْ تَقَدَّمَ اَنَّ اللَّطْفَ وَاجِبٌ . ٣

اقول : هذا البحث وهو بحث الإمامة من توابع النبوة وفروعها . والإمامة رئاسة  
عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص انساني . فالرياسة جنس قريب ، والجنس البعيد  
هو النسبة ، وكونها عامّة فصل يفصلها عن ولاية القضاة والنوّاب . وفي أمور الدين  
والدنيا بيان لمتعلّقها ، فانّها كما تكون في الدين فكذا في الدنيا . وكونها لشخص انساني فيه  
إشارة إلى أمرين : أحدهما ، انّ مستحقّها يكون شخصاً معيّناً معهوداً من الله تعالى ورسوله .  
لا اى شخص اتفق . وثانيهما ، انه لا يجوز ان يكون مستحقّها أكثر من واحد في عصر  
واحد ، وزاد بعض الفضلاء في التعريف بحقّ الأصالة . وقال في تعريفها : « الإمامة  
رياسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص انساني بحقّ الأصالة » واحتراز بهذا عن نائب  
يُفَوّض اليه الإمام عموم الولاية ، فانّ رياسته عامّة لكن ليست بالأصالة . والحقّ ان  
ذلك تخرج بقيد العموم ، فانّ النائب المذكور لارئاسة له على إمامه فلا يكون رياسته  
عامّة ومع ذلك كلّهُ بالتعريف ينطبق على النبوة فحينئذٍ يزداد فيه بحقّ النيابة عن النّبىّ  
١٥ (ص) أو بواسطة بشر .

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان الناس اختلفوا في الإمامة هل هي واجبة ام لا . فقالت  
الخوارج انها ليست بواجبة مطلقاً . وقالت الأشاعرة والمعتزلة بوجوبها على الخلق  
ثم اختلفوا . وقالت الاشاعرة ذلك معلوم سمعاً . وقالت المعتزلة عقلاً . وقال اصحابنا  
الإمامية هي واجبة عقلاً على الله تعالى ، وهو الحقّ . والدليل على حقيّته هو انّ الإمامة  
لطف وكلّ لطف واجب على الله تعالى ، فالإمامة واجبة على الله تعالى . أمّا الكبرى  
٢١ فقد تقدّم بيانها . وأمّا الصّغرى فهو ان اللّطف كما عرفت هو ما يقرب العبد الى الطاعة  
ويبعده عن المعصية ، وهذه المعنى حاصل في الإمامة . وبيان ذلك أنّ من عرف عوائد

الدَّهْمَاءُ : وَجَرَّبَ قَوَاعِدَ السِّيَاسَةِ . عِلْمُ ضَرُورَةِ أَنَّ النَّاسَ إِذَا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ مُطَاعٌ مُرْشِدٌ فِيهِمَا بَيْنَهُمْ يَرُدُّ عَنِ الظَّالِمِ عَنْ ظُلْمِهِ . وَالْبَاغِي عَنْ بَغْيِهِ ، وَيُنْتَصِفُ الْمَظْلُومَ مِنْ ظَالِمِهِ . وَمَعَ ذَلِكَ يَحْمِلُهُمْ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْوِظَايِفِ الدِّينِيَّةِ . وَيُرَدُّ عَنْهُمْ عَنِ الْمَفَاسِدِ الْمَوْجِبَةِ لِإِخْتِلَالِ النَّظَامِ فِي أُمُورِ مَعَاشِهِمْ وَعَنِ الْقَبَائِحِ الْمَوْجِبَةِ لِلْوَبَالِ فِي مَعَادِهِمْ . بِحَيْثُ يَخَافُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مَوَازِينِهِ عَلَى ذَلِكَ ، كَانُوا مَعَ ذَلِكَ إِلَى الصَّلَاحِ أَقْرَبَ وَمِنَ الْفَسَادِ أَبْعَدَ . وَلَا نَعْنِي بِاللِّطْفِ إِلَّا ذَلِكَ وَيَكُونُ الْإِمَامَةُ لَطْفًا وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .

وَعَلِمَ أَنَّ كُلَّ مَادَّةٍ عَلَى وَجُوبِ النَّبُوَّةِ فَهِيَ دَالَّةٌ عَلَى وَجُوبِ الْإِمَامَةِ إِذَا الْإِمَامَةُ خِلَافَةُ عَنِ النَّبُوَّةِ قَائِمَةٌ مَقَامَهَا إِلَّا فِي تَلَقُّي الْوَحْيِ الْآخِي بِلا واسطة ، وَكَمَا أَنَّ تِلْكَ وَاجِبَةٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي الْحِكْمَةِ . فَكَذَا هَذِهِ . وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا بِوُجُوبِهَا عَلَى الْخَلْقِ ، فَقَالُوا يَجِبُ عَلَيْهِمْ نَصَبُ الرَّئِيسِ لِدَفْعِ الضَّرَرِّ مِنْ أَنْفُسِهِمْ . وَدَفْعِ الضَّرَرِّ وَاجِبٌ . قُلْنَا لَا نَزَاعَ فِي كَوْنِهَا دَافِعَةٌ لِلضَّرَرِّ وَكَوْنِهَا وَاجِبَةٌ . وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي تَفْوِيضِ ذَلِكَ إِلَى الْخَلْقِ لَهَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْإِخْتِلَافِ الْوَاقِعِ فِي تَعْيِينِ الْأُئِمَّةِ فَيُودَى إِلَى الضَّرَرِّ الْمَطْلُوبِ زَوَالِهِ . وَأَيْضًا اشْتِرَاطُ الْعِصْمَةِ وَوُجُوبِ النَّصِّ يَدْفَعُ ذَلِكَ كُلَّهُ .

قَالَ : الثَّانِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ مَعْصُومًا ، وَإِلَّا تَسَلَّسَلَ ،

لِأَنَّ الْحَاجَةَ الدَّاعِيَةَ إِلَى الْإِمَامِ هِيَ رَدُّ الظَّالِمِ عَنْ ظُلْمِهِ وَالْإِنْتِصَافُ لِلْمَظْلُومِ مِنْهُ . فَلَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مَعْصُومٍ لَافْتَقَرَ إِلَى إِمَامٍ آخَرَ وَيَتَسَلَّسَلَ وَهُوَ مُحَالٌ . وَلِأَنَّهُ لَوْ فَعَلَ الْمَعْصِيَةُ ، فَإِنْ وَجَبَ الْإِنْكَارُ عَلَيْهِ سَقَطَ مَحَلُّهُ مِنَ الْقُلُوبِ وَانْتَفَتَ فَائِدَةُ نَصْبِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَجِبْ سَقَطَ وَجُوبُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُوَ مُحَالٌ ، وَلِأَنَّهُ حَافِظٌ لِلشَّرْعِ فَلَا بُدَّ مِنْ عِصْمَتِهِ لِيُؤْمَنَ مِنْ



الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : « لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » .

- اقول : لما ثبت وجوب الإمامة شرع في تبين الصفات التي هي شرط في صحة الإمامة . فمنها العصمة وقد عرفت معناها ، واختلف في اشتراطها في الإمام . فاشتراطها اصحابنا الاثنى عشرية والاسماعيلية خلافاً لباقي الفرق . واستدل المصنّف على مذهب اصحابنا بوجوه : الأول ، انه لو لم يكن الإمام معصوماً ، لزم عدم تناهى الأئمة ، والتلازم باطل ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة أننا قد بينا انّ العلة المَحْجُوزة إلى الإمام هي رَدُّع الظّالم عن ظلمه ، والانتصاف للمظلوم منه ، وحمل الرّعية على ما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفسادهم . فلو كان هو غير معصوم ، افتقر إلى إمام آخر يردعه عن خطائه ، وينقل الكلام الى الآخر ، ويلزم عدم تناهى الأئمة وهو باطل . الثاني : لو لم يكن معصوماً لجازت المعصية عليه ، ولنفرض وقوعها وحينئذٍ يلزم إمّا انتفاء فائدة نصبه أو سقوط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والتلازم بقسميه باطل ، فكذا الملزوم . وبيان للزوم انه إذا وقعت المعصية عنه ، فإمّا أن يجب الإنكار عليه أولاً ، فمن الأوّل يلزم سقوط محله من القلوب ، وأن يكون مأموراً بعد ان كان آمراً ، أو منهيّاً عنه بعد ان كان ناهياً ، وحينئذٍ تنتفي الفائدة المطلوبة من نصبه ، وهي تعظيم محله في القلوب والالتقياد لأمره ونهيه . ومن الثاني ، يلزم عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل إجماعاً . الثالث ، انه حافظ للشرع ، وكلّ من كان كذلك وجب أن يكون معصوماً . اما الأوّل فلانّ الحافظ للشرع إمّا الكتاب أو السنّة المتواترة أو الإجماع أو البرائة الأصلية أو القياس أو خبر الواحد أو الاستصحاب . فكلّ واحد من هذه غير صالح للمحافظة . أمّا الكتاب والسنّة فلكونهما غير وافيين بكلّ الأحكام ، مع انّ الله تعالى في كلّ واقعة حكماً يجب تحصيله . و أمّا الإجماع فلو جهين : الأوّل ، تعذّره في أكثر الوقايح مع انّ الله فيها حكماً . الثاني ، انه على تقدير عدم المعصوم لا يكون في الإجماع حجّية ، فيكون الإجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل واحد منهم وكذا على الكلّ . ولجواز الخطاء على الكلّ اشار تعالى بقوله : « أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ

- عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ» وقال (ص) : « أَلَا تَرَجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا » فانّ هذا الخطاب لا يتوجه إلّا الى من يجوز عليه الخطاء قطعاً . اذ لا يقال للانسان : « لَا تَطِيرْ إِلَى السَّمَاءِ » لعدم جواز ذلك عليه . وأمّا البرائة الاصلية فلانه يازم منه ارتفاع أكثر الاحكام الشرعية ٣ اذ يقال الاصل برائة الذمّة من وجوب أو حرمة . وأمّا الثلاثة الباقية فتشترك في إفادتها الظنّ ، و « الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِّنَ الْحَقِّ شَيْئًا » خصوصاً والدليل قائم في منع القياس ، وذلك لان مبنى شرعنا على اختلاف المتفقات كوجوب صوم آخر شهر رمضان و ٦ تحريره أوّل شوال . واتفاق المختلفات كوجوب الوضوء من البول والغائط ، واتفاق القتل خطأ والظهار في الكفّارة ، هذا مع أنّ الشارع قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير ، وجلد بقذف الزنا وأوجب فيه أربع شهادات دون الكفر . وذلك كلّه ينافي القياس وقد ٩ قال رسول الله (ص) : « تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بُرْهَةً بِالْكِتَابِ وَبُرْهَةً بِالسُّنَّةِ وَبُرْهَةً بِالْقِيَاسِ ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا » فلم يبق ان يكون الحافظ للشرع إلا الإمام وذلك هو المطلوب . وقد اشار الباري تعالى بقوله « وَلَوْرَدُوهُ ١٢ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ » . وأمّا الثّاني فلانه إذا كان حافظاً للشرع ولم يكن معصوماً لما امن في الشرع من الزيادة و النقصان والتغيّر والتبديل . والرّابع ، انّ غير المعصوم ظالم ولا شيء من الظالم بصالح للإمامة ، فلا شيء من غير المعصوم بصالح للإمامة . أما الصغرى ، فلان الظالم واضع للشيء في غير موضعه ، وغير المعصوم كذلك . واما الكبرى ، فلقوله تعالى : « لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » والمراد بالعهد عهد الامامة لدلالة الآية على ذلك . ١٨

قال : الثّالثُ ، الإمامُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ ، لِأَنَّ

الْعِصْمَةَ مِنَ الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى ، فَلَا بُدَّ مِنْ نَصِّ

- مَنْ يُعْلَمُ عِصْمَتُهُ عَلَيْهِ أَوْ ظُهُورِ مُعْجَزَةٍ عَلَى يَدِهِ تَدُلُّ عَلَى صِدْقِهِ . ٢١

اقول : هذه إشارة إلى طريق تعيين الإمام ، وقد حصل الإجماع على أن التنصيص

- من الله ورسوله او إمام سابق سبب مستقلّ في تعيين الإمام . وانما الخلاف في انه هل يحصل تعيينه بسبب غير النصّ أم لا . فمنع اصحابنا الامامية من ذلك ، وقالوا لا طريق إلّا النصّ لأننا قد بينّا أن العصمة شرط في الإمامة ، والعصمة أمر خفيّ لا إطلاع عليه لأحد إلا الله ، فلا يحصل حينئذ العلم بها في أى شخص هي إلّا بإعلام عالم الغيب . وذلك يحصل بأمرين : أحدهما ، إعلامه بمعصوم كالنبيّ فيخبرنا بعصمة الإمام وتعيينه . وثانيهما ، إظهار المعجزة على يده الدالة على صدقه في إدعائه الإمامة . وقال اهل السنّة اذا بايعت الأمة شخصاً غلب عندهم إستعداده لها ، واستولى بشوكته على خيط الإسلام ، صار اماماً . وقالت الزيدية كلّ فاطميّ عالم زاهد خرج بالسيف وادّعى الإمامة فهو إمام . والحق خلاف ذلك من وجهين : الأوّل أن الإمامة خلافة عن الله ورسوله فلا يحصل إلا بقولهما . والثاني ، ان إثبات الإمامة بالبيعة والدّعى يفضي إلى الفتنة لاحتمال أن يُبايع كلّ فرقة شخصاً ، أو يدّعى كلّ فاطميّ عالم الإمامة فيقع التحارب والتجاذب .
- ٣
- ٦
- ٩
- ١٢ قال : الرابعُ ، الإمامُ يجبُ أن يكونَ أفضلَ الرعيّةِ لِمَا تقدّمَ في النّبِيّ .
- ١٥ اقول : يجب أن يكون الإمام أفضل اهل زمانه لانه مقدّم على الكلّ ، فلو كان فيهم من هو أفضل منه لزم تقدّم المفضول على الفاضل ، وهو قبيح عقلاً وسمعاً ، وقد تقدّم بيانه في النّبوة .
- ١٨ قال : الخامسُ ، الإمامُ بعدَ رسولِ الله (ص) على بن أبي طالب (ع) للنصّ المتواتر من النّبِيّ (ص) ولأنّه أفضلُ اهل زمانه لقوله تعالى : «وَأَنفُسَنَا وَ أَنفُسَكُم» ومساوى الأفضل أفضلُ ، ولاختياج النّبِيّ إليه في المباهلة ، ولأنّ الإمامَ يجبُ أن يكونَ معصوماً ، ولا أحدَ من غيره ممن ادّعى له الإمامة بمعصومٍ إجماعاً ، فيكونُ هو الإمامُ . ولأنّه
- ٢١

أَعْلَمُ لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ فِي وَقَائِعِهِمْ إِلَيْهِ ، وَلَمْ يَرْجِعْ هُوَ إِلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ ، وَلِقَوْلِهِ (ص) : « أَقْضَاكُمْ عَلَى » . وَالْقَضَاءُ يَسْتَدْعِي الْعِلْمَ ، وَلِأَنَّهُ أَزْهَدُ مِنْ غَيْرِهِ حَتَّى طَلَّقَ الدُّنْيَا ثَلَاثًا .

٣

اقول : لما فرغ من شرايط الإمامة . شرع في تعيين الإمام . وقد اختلف الناس في ذلك . فقال قوم إن الإمام بعد رسول الله العباس بن عبد المطلب بارئته . وقال جمهور المسلمين هو أبو بكر بن ابن أبي قحافة باختيار الناس له . وقالت الشيعة هو علي بن أبي طالب (ع) بالنص عليه من الله ورسوله . وذلك هو الحق . وقد استدلت المصنف على حقيقته بوجوه :

الأول . ما نقلته الشيعة نقلاً متواتراً بحيث أفاد العلم يقيناً من قول النبي (ص) في حقته : « سَلِّمُوا عَلَيْهِ بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ » « وَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي » « وَأَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ بَعْدِي » وغير ذلك من الفاظ الدالة على المقصود . فيكون هو الإمام . وذلك هو المطلوب .

١٢

الثاني . أنه أفضل الناس بعد رسول الله (ص) فيكون هو الإمام لقبح المفضول على الفاضل . أمّا أنه أفضل فلو جهين :

الأول . أنه مساوٍ للنبي (ص) والنبي أفضل فكذا مساويه ، وإلا لم يكن مساوياً . أمّا أنه مساوٍ له فلقوله تعالى في آية المباهلة : « وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ » والمراد بانفسنا هو علي بن أبي طالب (ع) لما ثبت بالنقل الصحيح ، ولا شك أنه ليس المراد به أن نفسه هي نفسه لبطلان الاتحاد . فيكون المراد أنه مثله ومساويه ، كما يقال : « زيد الأسد » أي مثله في الشجاعة . وإذا كان مساوياً له كان أفضل وهو المطلوب . الثاني . أن النبي (ص) احتاج إليه في المباهلة في دعائه دون غيره من الصحابة والأنساب ، والمحتاج إليه أفضل من غيره خصوصاً في هذه الواقعة العظيمة التي هي من قواعد النبوة ومؤسساتها .

٢١

الثالث . أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ولا شيء من غير علي (ع) ممن ادّعت له الإمامة بمعصوم ، فلا شيء من غيره بإمام . أمّا الصغرى فقد تقدم بيانها ، وأما الكبرى

فليس إجماع على عدم عصمة العباس و ابى بكر ، فيكون على (ع) هو المعصوم ، فيكون هو الإمام ، وإلا لزم إما خرق الإجماع لولا ثبوتها لغيره ، أو خلل الزمان من إمام معصوم ، وكلاهما باطلان . ٣

الرابع ، انه أعلم الناس بعد رسول الله فيكون هو الإمام . أمّا الأوّل فلجوه :  
 الأوّل ، انه كان شديد الحدس والذكاء والحرص على التعلّم ودائم المصاحبة  
 للرسول الذى هو الكامل المطلق بعد الله ، وكان شديد المحبة له والحرص على تعليمه . وإذا  
 اتفق هذا الشخص وجب أن يكون أعلم من كلّ أحد بعد ذلك المعلم وهو ظاهر . الثانى ،  
 ان اكابر العلماء من الصحابة والتابعين كانوا يرجعون اليه فى الوقائع التى تعرض لهم و  
 يأخذون بقوله ويرجعون عن إجتهادهم وذلك بيّن فى كتب التواريخ والسير . والثالث ،  
 ان أرباب الفنون فى العلوم كلّها يرجعون إليه فان أصحاب التفسير يأخذون بقول  
 ابن عباس ، وهو كان أحد تلامذته ، حتى قال : « انه شرح لى فى باء بسم الله الرحمن الرحيم  
 من اول الليل الى آخره » وأرباب الكلام يرجعون اليه . أمّا المعتزلة فيرجعون إلى  
 أبى على الجبائى ، وهو يرجع فى العلم الى أبى هاشم بن محمد بن الحنفية وهو يرجع  
 إلى أبيه (ع) . وأمّا الأشاعرة فلانهم يرجعون الى أبى الحسن الأشعري ، وهو  
 تلميذ أبى على الجبائى . وأمّا الامامية فرجوعهم إليه ظاهر ، ولولم يكن إلا كلامه  
 فى نهج البلاغة وغيره الذى قرر فيه المباحث الالهية فى التوحيد والعدل والقضاء والقدر  
 وكيفية السلوك ومراتب المعارف الحقيقة وقواعد الخطابة وقوانين الفصاحة و  
 البلاغة وغير ذلك من الفنون ، لكان فيه غنية للمعتبر وعبرة للمتفكر . وأمّا  
 ارباب الفقه فرجوع رؤساء المجتهدين من الفرق الى تلامذته مشهور ، وفتاويه العجيبة  
 فى الفقه مذكورة فى مواضعها ، كحكمه فى قضية الحالف انه لا يحلّ قيد عبده حتى يتصدق  
 بوزنه فضّة ، و حكمه فى قضية صاحب الأرغفة وغير ذلك . الرابع ، قول النبى (ص)  
 فى حقه «أقضاكم علىّ» ومعلوم ان القضاء يحتاج فيه الى العلوم الكثيرة فيكون محيطاً  
 بها . الخامس قوله (ص) : «لوئُنيّت لىّ الوِسادةُ فجَلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ

بَيِّنَ أَهْلَ التَّوْرَةِ بِتَوْرَاتِهِمْ ، وَبَيِّنَ أَهْلَ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ ، وَبَيِّنَ أَهْلَ  
الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ ، وَبَيِّنَ أَهْلَ الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ . وَاللَّهُ مَا مِنْ آيَةٍ  
نُزِلَتْ فِي لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ أَوْ سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ فِيمَنْ نَزِلَتْ وَفِي أَيِّ  
شَيْءٍ نَزِلَتْ » وذلك يدل على إحاطته بمجموع العلوم الإلهية ، وإذا كان أعلم كان  
متعبناً للإمامة وهو المطلوب .

٦ الخامس ، انه أزهد الناس بعد رسول الله (ص) ، فيكون هو الإمام ، لأن الأزهد  
أفضل . أمّا انه أزهد فناهيك في ذلك تصفح كلامه في الزهد والمواعظ والأوامر والزواجر  
والاعراض عن الدنيا ، وظهرت آثار ذلك عنه حتى طلق الدنيا ثلثاً ، وأعرض عن  
مستلذاتها في المأكل والملبس ولم يعرف له احد ورطة في فعل دنيوى حتى انه كان  
٩ يختم اوعية خبزه فقيل له في ذلك فقال : « أَخَافُ أَنْ يَضَعَ لِي فِيهِ أَحَدٌ وَلَدَى  
أَدَامَ » . وبكفيك بزهده أنه اثر بقوته وقوت عياله المسكين واليتيم والأسير ، حتى نزل  
في ذلك قرآن دلّ على افضليته وعصمة .

١٢

### قال : وَالْأَدِلَّةُ فِي ذَلِكَ لَا تُحْصَى كَثْرَةً

اقول ، الدلائل على إمامة علي (ع) أكثر من أن تحصى ، حتى ان المصنّف  
وضع كتاباً في الإمامة وسماه كتاب الالفين وذكر فيه النّى دليل على إمامته ، وصنّف في  
١٥ هذه الفن جماعة من العلماء مصنّفات كثيرة لا يمكن حصرها ، ونذكرها جملة من ذلك  
تسريفاً وتيمناً بذكر فضائله وهو من وجوه :

١٨ الأوّل ، قوله تعالى : « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ  
يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ » وذلك يتوقّف على وجوه :  
الأوّل ، إنّما للحصر بالنقل عن أهل اللغة . قال الشّاعِر :

٢١ أنا الذّائد الحامى الذّمّار وإنّما  
بُدافع عنّ أحسابهم أنا أو مثلى

فلولم يكن للحصر لم يتم افتخاره . الثّانى ، ان المراد بالولى إمّا الأولى بالتصرّف

أوالناصر، اذ غير ذلك من معانيه غير صالح هنا قطعاً، لكن الثانى باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فتعين المعنى الأول . الثالث، ان الخطاب للمؤمنين لان قبله بلافاصل

٣ « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ » ، الآية ثم قال « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ » فيكون الضمير عائداً اليهم حقيقة . الرابع، ان المراد بالذين آمنوا فى الآية هو بعض المؤمنين لوجهين : الأول ، انه لولا ذلك لكان كل واحد ولياً لنفسه بالمعنى المذكور وهو باطل . الثانى ، انه وصفهم بوصف غير حاصل لكلهم .

٦ وهو ابتاء الزكوة حال الركوع اذا جملة هنا حالية . الخامس، ان المراد بذلك البعض و هو على بن ابي طالب (ع) خاصة للنقل الصحيح . و اتفاق اكثر المفسرين على أنه كان يصلى ، فسأله سائل فاعطاه خاتمه راکعاً . و اذا كان (ع) أولى بالتصرف فينا ،

٩ تعيين أن يكون هو الامام لأننا لانعنى بالإمام الا ذلك .

الثانى ، انه نقل نقلاً متواتراً ان النبى (ص) لما رجع من حجة الوداع أمر بالنزول بغدير خم وقت الظهر ووضعت له الأحمال شبه المنبر وخطب الناس واستدعى

١٢ علياً ورفع بيده وقال : « أَيُّهَا النَّاسُ أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ » قالوا بلى يا رسول الله . قال : فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِىٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَآلَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَانصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَأَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ كَيْفَ مَا دَارَ » يكرر ذلك عليهم . والمراد بالمولى هو الأولى ، لان أول الخبر يدل على ذلك وهو قوله (ص) : « أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ » ولقوله تعالى فى حق الكفار :

١٥ « مَاوِيَكُمْ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ » اى أولى بكم . وأيضاً فان غير ذلك من معانيه غير جازئ هنا ، كالجار والمعتق والحليف وابن العم ، لاستحالة ان يقوم النبى فى ذلك الوقت الشديد الحر ويدعوا الناس ويخبرهم بأشياء لامزيد فائدة فيها بأن يقول من كنت جاره او معتقه او ابن عمه ، فعلى كذلك . و اذا كان على هو الأولى بنا ، فيكون هو الإمام .

٢١ الثالث ، ورد متواتراً انه (ص) قال لعلى : « أَنْتَ مِنِّى بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَانَبِىَّ بَعْدِى » أثبت له جميع مراتب هرون من موسى ،

واستثنى النبوة . ومن جملة منازل هرون من موسى<sup>١</sup> انه كان خليفة له لكنه توفي قبله .  
وعلى<sup>٢</sup> عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة ، اذ لا موجب لزوالها .

الرابع قوله تعالى : « يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ  
أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » فالمراد بأولي الأمر إماماً من علمت عصمته أولاً ، والثاني باطل  
لاستحالة أن يأمر الله بالطاعة المطلقة لمن يجوز عليه الخطاء ، فتعين الأول ، فيكون هو  
عليّ ابن أبي طالب اذ لم تدع العصمة لآل فيه وفي أولاده فيكونوا هم المقصودين ، وهو  
المطلوب . وهذا الاستدلال بعينه جار في قوله تعالى : « يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ  
وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ » .

الخامس ، أنه ادعى الإمامة ، وظهر المعجزة على يده . وكل من كان كذلك  
فهو صادق في دعواه . أمّا أنه ادعى الإمامة فظاهر في كتب السير والتواريخ حكاية اقواله  
وشكايته ومخاصمته ، حتى أنه لما رأى أن تخاذلهم عنه قعد في بيته واشتغل بجمع كتاب ربه ،  
وطلبوه للبيعة فامتنع فاضرموا في بيته النار وأخرجوه قهراً . ويكفيك في الوقوف على  
شكايته في هذا المعنى خطبته الموسومة « بالشقشقية » في « نهج البلاغة » . وأمّا ظهور  
المعجزة فكثيرة ، منها قلع باب خيبر ، ومنها رفع الصخرة العظيمة عن فم القلب لما عجز  
العسكر قلعها ، ومنها رد الشمس حتى عادت الى موضعها في الفلك وغير ذلك مما لا  
يحصى<sup>٣</sup> . وأمّا أن كل من كان كذلك فهو صادق ، فلما تقدم في النبوة .

السادس ، ان النبي (ص) أمّا ان يكون قد نصّ على إمام أولاً ، الثاني باطل  
لوجهين : الأول ، ان النص على إمام واجب تكميلاً للدين وتعييناً لحافظه ، فلو أخلّ  
به رسول الله لزم اخلاله بالواجب . الثاني ، انه لما كان شفقتة ورأفته للمكلفين ورعايته  
لمصالحهم بحيث علمهم مواقع الاستنجاء والجنابة وغير ذلك مما لا نسبة له في المصلحة الى  
الإمامة ، فيستحيل في حكمته وعصمته أن لا يعين لهم من يرجعون اليه في وقايعهم وسدّ  
عوراتهم لمّ الفهم . فتعيّن الأول . ولم يدع النص لغير عليّ و أبي بكر اجماعاً فبقي  
ان يكون المنصوص عليه إماماً علياً (ع) او ابابكر ، الثاني باطل ، فتعين الأول . وأمّا



بطلان الثانى فلو جوه : الأول ، انه لو كان منصوباً عليه لكان توقيف الأمر على البيعة  
معصية قاذحة فى إمامته . الثانى ، انه لو كان منصوباً عليه لذكر ذلك وادّعاه فى حال  
بيعته او بعد ها او قبلها ، اذ لا عطر بعد عرس ، لكنه لم يدّع ذلك فلم يكن منصوباً عليه . ٣  
الثالث ، انه لو كان منصوباً عليه لكان استقالته من الخلافة فى قوله : « أَقِيلُونِي  
فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَعَلَيَّ فِيكُمْ » من اعظم المعاصى اذ هو ردّ على الله ورسوله  
فيكون قاذحاً فى إمامته . الرابع ، انه لو كان منصوباً عليه لما شكك عند موته فى استحقاقه ٦  
الخلافة لكنه شكك حيث قال : « يَا لَيْتَنِي كُنْتُ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) هَلْ  
لِيَ أَنْصَارٍ فِي هَذَا الْأَمْرِ حَقٌّ أَمْ لَا » . الخامس ، انه لو كان منصوباً عليه لما  
أمره رسول الله بالخروج مع جيش اسامة ، لانه كان عليلاً وقد نُعيت إليه نفسه حتى ٩  
قال : « نَعِيتُ إِلَى نَفْسِي وَيُوشِكُ أَنْ أَقْبُضَ لِأَنَّهُ كَانَ حَبْرَيْلُ يُعَارِضُنِي  
بِالْقُرْآنِ كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً وَانَّهُ عَارِضُنِي بِهِ السَّنَةَ مَرَّتَيْنِ » فلو كان والحال هذه  
والامام هو ابوبكر لما أمر بالتخلّف عنه ، لكنه حثّ على خروج الكلّ ، ولعن ١٢  
المختلّف ، وانكر عليه لما تخلّف عنهم . السادس ، انه لا واحد من غير علىّ من الجماعة  
الذين ادّعت لهم الإمامة يصلح لها فتعین هو (ع) . أمّا الأول فلانهم كانوا ظلمة لتقدّم  
كفرهم ، فلا ينالهم عهد الإمامة لقوله تعالى : « لَا يَنْتَازِعُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » . ١٥

قال : ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ وَلَدُهُ الْحَسَنُ (ع) ثُمَّ الْحُسَيْنُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ  
الْحُسَيْنِ (ع) ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ (ع) ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ  
الصَّادِقِ (ع) ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ الْكَاضِمِ (ع) ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى  
الرِّضَا (ع) ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَوَادِ (ع) ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ  
الْهَادِي (ع) ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ (ع) ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ  
صَاحِبُ الزَّمَانِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بِنَصِّ كُلِّ سَابِقٍ مِنْهُمْ عَلَى ٢١



الرَّابِع ، انْتَهَم كَانُوا أَفْضَلَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِمْ ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ فِي كِتَابِ السَّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ فَيَكُونُوا أُمَّةً لِقَبْحِ تَقْدِيمِ الْمَفْضُولِ عَلَى الْفَاضِلِ .

٣ الخَامِس . أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ادَّعَى الْإِمَامَةَ وَظَهَرَ الْمَعْجَزَ عَلَى يَدِهِ فَيَكُونُ إِمَامًا .  
وَبَيَانُ ذَلِكَ قَدْ تَقَدَّمَ وَمَعْجَزَاتِهِمْ قَدْ نَقَلْتُمَا الْإِمَامِيَّةَ فِي كُتُبِهِمْ فَعَلَيْكَ فِي ذَلِكَ بِكِتَابِ خُرَائِجِ الْجَرَائِحِ لِلرَّوَاوَنْدِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ فِي هَذَا الْفَنِّ .

٦ فَائِدَةٌ: الْإِمَامُ الثَّانِي عَشَرَ (ع) حَتَّى مَوْجُودٌ مِنْ حِينَ وَلَادَتِهِ ، وَهِيَ سَنَةٌ سِتٌّ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ إِلَى آخِرِ زَمَانِ التَّكْلِيفِ ، لِأَنَّ كُلَّ زَمَانٍ لَا يَدْفِيهِ مِنْ إِمَامٍ مَعْصُومٍ لِعُمُومِ الْأَدَلَّةِ ، وَغَيْرِهِ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ ، فَيَكُونُ هُوَ الْإِمَامُ . وَأَمَّا الْإِسْتِبْعَادُ بِبَقَاءِ مِثْلِهِ فَبَاطِلٌ ، لِأَنَّ ذَلِكَ مُمْكِنٌ ، خُصُوصًا وَقَدْ وَقَعَ فِي الْأَزْمَنَةِ السَّالِفَةِ فِي حَقِّ السُّعْدَاءِ وَالْأَشْقِيَاءِ مَا هُوَ أَزِيدُ مِنْ عَمْرِهِ (ع) . وَأَمَّا سَبَبُ خَفَائِهِ ، فِيمَا لِلْمَصْلَحَةِ اسْتِثْنَاءُ اللَّهِ بِعِلْمِهَا ، أَوْ لِكثْرَةِ الْعَدُوِّ وَقِلَّةِ النَّاصِرِ ، لِأَنَّ حَكَمَتَهُ تَعَالَى وَعِصْمَتَهُ (ع) لَا يَجُوزُ مَعَهَا مَنَعُ اللَّطْفِ فَيَكُونُ مِنَ الْغَيْرِ الْمَعَادِي ، وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ - اللَّهُمَّ عَجِّلْ فَرَجَهُ وَأَرِنَا فَلَجَهُ ، وَاجْعَلْنَا مِنْ أَعْوَانِهِ وَأَتْبَاعِهِ ، وَارْزُقْنَا طَاعَتَهُ وَرِضَاهُ ، وَاعْصِمْنَا مَخَالَفَتَهُ وَسَخَطَتَهُ بِحَقِّ الْحَقِّ وَالْقَائِلِ بِالصِّدْقِ .

قَالَ : الْفَضْلُ السَّابِعُ فِي الْمَعَادِ .

١٥ إِتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ كَافَّةً عَلَى وَجُوبِ الْمَعَادِ الْبَدَنِيِّ ، وَلِأَنَّهُ لَوْلَاهُ لِقَبْحُ التَّكْلِيفِ ، وَلِأَنَّهُ مُمَكِّنٌ ، وَالصَّادِقُ قَدْ أَخْبَرَ بِثُبُوتِهِ فَيَكُونُ حَقًّا ، وَالْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَالْإِنْكَارُ عَلَى جَاحِدِهِ .

١٨ أَقُولُ : الْمَعَادُ زَمَانُ الْعَوْدِ وَمَكَانُهُ ، وَالْمُرَادُ بِهِ هُنَا هُوَ الْوُجُودُ الثَّانِي لِلْجَسَامِ وَإِعَادَتُهَا بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَفَرُّقِهَا ، وَهُوَ حَقٌّ وَاقِعٌ خِلَافًا لِلْحُكْمَاءِ . وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ وَجْهِهِ :

٢١ الْأَوَّلُ . إِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ تَكْبِيرٍ بَيْنَهُمْ فِيهِ . وَإِجْمَاعُهُمْ حُجَّةٌ .  
الثَّانِي . أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمَعَادُ حَقًّا لِقَبْحِ التَّكْلِيفِ ، وَالثَّالِثُ بَاطِلٌ ، فَلَمُقَدِّمٌ مِثْلُهُ .

بيان الشرطية أن التكليف مشقة مستلزمة للتعويض عنها . فإن المشقة من غير عوض ظلم ، وذلك العوض ليس بحاصل في زمان التكليف . فلا بد حينئذٍ من دار أخرى يحصل فيها الجزاء على الأعمال . وإلا لكان التكليف ظلماً وهو قبيح . تعالى الله عنه . ٣

الثالث . أن حشر الأجسام ممكن ، والصادق أخبر بوقوعه . فيكون حقاً . وأما إمكانه فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع ، وإفاضة الحياة عليها ، وإلا لما اتصف بها من قبل ، والله تعالى عالم بأجزاء كل شخص لما تقدم من أنه عالم بكل المعلومات . و ٦

قادر على جمعها لأن ذلك ممكن . والله تعالى قادر على كل الممكنات . فثبت أن إحياء الأجسام ممكن . وأما أن الصادق أخبر بوقوع ذلك ، فلا نه ثبت بالتواتر أن النبي (ص) كان يثبت المعاد البدني ويقول به فيكون حقاً وهو المطلوب . ٩

الرابع ، دلالة القرآن على ثبوته والإنكار على جاحدة فيكون حقاً . أما الأول فالآيات الدالة عليه كثيرة نحوقوله تعالى : « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » وغير ذلك من الآيات . ١٢

قال : وكل من له عوض أو عليه يجب بعثه عفاً و غيره يجب

إعادته سمعاً . ١٥

اقول : الذي يجب إعادته على قسمين : أحدهما ، يجب إعادته عقلاً وسمعاً . وهو كل من له حق من ثواب أو عوض ليصل حقه إليه . وكل من عليه حق من عقاب أو عوض لاخذ الحق منه . وثانيهما من ليس له حق ولا عليه حق من باقي الأشخاص إنسانية كان أو غيرها من الحيوانات الإنسية والوحشية . وذلك يجب إعادتها سمعاً لدلالة القرآن والأخبار المتواترة عليه . ١٨

قال : ويجب الإقرار بكل ما جاء به النبي (ص) فمن ذلك ٢١

الصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطهير الكتب لإمكانها ،

وقد أخبر الصادق بها فيجب الإعراف بها .

- اقول : لما ثبت نبوة نبيّنا (ص) وعصمته ثبت أنّه صادق فى كل ما أخبر بوقوعه .  
 سواء كان سابقاً على زمانه كأخباره عن الأنبياء السّالفين وأممهم والقرون الماضية وغيرها ،  
 ٣ أو فى زمانه كأخباره بوجوب الواجبات وتحريم المحرّمات وندب المندوبات والنّص على  
 الأئمة وغير ذلك من الأخبار ، أو بعد زمانه فإمّا فى دار التّكليف كقوله (ص) لعلّى :  
 « سَتَقَاتِلُ بَعْدِي النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ » أو بعد التّكليف كأحوال  
 ٦ الموت وما بعده ، فمن ذلك عذاب القبر والصّراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح  
 وتطائر الكتب وأحوال القيامة وكيفية حشر الأجسام وأحوال المكلفين فى البعث . ويجب  
 الاقرار بذلك اجمع والتصديق به ، لان ذلك كلّّه امر ممكن لاستحالة فيه وقد أخبر  
 ٩ الصّادق بوقوعه فيكون حقاً .

قال : وَ مِنْ ذَلِكَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَتَفْصِيلُهُمَا الْمَنْقُولَةُ مِنْ  
 جِهَةِ الشَّرْعِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَى الصّادِقِ بِهِ .

- اقول : انّ من جملة ما جاء به النّبىّ (ص) الثّواب والعقاب ، وقد اختلف فى انتهما  
 ١٢ معلومان عقلاً أم سمعاً . أمّا الأشاعرة فقالوا سمعاً ، وأمّا المعتزلة فقال بعضهم بان الثّواب  
 سمعىّ اذ لا يناسب الطّاعات ولا يكافى ما صدر عنه من النّعم العظيمة فلا يستحقّ عليه شيء  
 ١٥ فى مقابلتها وهو مذهب البلّخى . وقال معتزلة البصرة انّه عقلى لاقتضاء التّكليف ذلك ،  
 ولقوله : « جَزَاءٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » . وأوجبت المعتزلة العقاب للكافر وصاحب  
 الكبيرة حملاً . وقد تقدّم لك من مذهبنا ما يدلّ على وجوب الثّواب عقلاً . وأمّا العقاب  
 ١٨ فهو وان اشتمل على اللّطفية ، لكن لا يجزم بوقوعه فى غير الكافر الذى لا يموت على  
 كفره : وهنا فوائد :

- الأوّل ، يستحقّ الثّواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضدّ القبيح أو  
 ٢١ الإخلال به بشرط أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك . وكذا  
 فعل ضدّ القبيح أو الإخلال به لقبحه لا لأمراً آخر غير ذلك ، ويستحقّ العقاب والذّم  
 بفعل القبيح والإخلال بالواجب .

الثاني، يجب دوام الثواب والعقاب للمستحق مطلقاً، كما في حق من يموت على إيمانه ومن يموت على كفره، لدوام المدح والذم على ما يستحقان به، ويحصل نقيض كل واحد منهما لولم يكن دائماً إذلاً واسطة بينهما، ويجب أن يكونا خالصين من مخالطة الضد وإلا لم يحصل مفهومهما. ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة، لأن فاعل الطاعة مستحق للتعظيم مطلقاً وفاعل المعصية مستحق للإهانة مطلقاً.

الثالث، إستحقاق الثواب يجوز توقفه على شرط إذ لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى مع جهله بالنبي (ص) مستحقاً له وهو باطل، فإذا هو مشروط بالموافاة لقوله تعالى: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» ولقوله تعالى: «وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسِمَةٌ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ».

الرابع، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك يستحقون الثواب الدائم مطلقاً، والذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك يستحقون العقاب الدائم مطلقاً. والذي آمن وخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فإن كان السيئ صغيراً فذلك يقع مغفوراً إجماعاً. وإن كان كبيراً فإما أن يوافى بالتوبة فهو من أهل الثواب مطلقاً إجماعاً، وإن لم يواف بها فإما أن يستحق ثواب إيمانه أولاً، والثاني باطل لاستتازمه الظلم ولقوله تعالى: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» فتعين الأول. فإما أن يثاب ثم يعاقب وهو باطل للإجماع، على أن من دخل الجنة لا يخرج منها فحينئذ يلزم بطلان العقاب، أو يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب. ولقوله (ص) في حق هؤلاء: «يُخْرِجُونَ مِنَ النَّارِ وَهُمْ كَالْحِمَمِ أَوْ كَالْفَحْمِ فَيَرَاهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ جَهَنَّمِيُّونَ فَيُؤْمَرُ بِهِمْ فَيُغْمَسُونَ فِي عَيْنِ الْحَيَوَانِ فَيُخْرِجُونَ وَوُجُوهُهُمْ كَالْبَدْرِ فِي لَيْلَةٍ تَمَامَةٍ».

وأما الآيات الدالة على عقاب العصاة وخلودهم في النار، فالمراد بالخلود هو المكث الطويل، واستعماله بهذا المعنى كثير. والمراد بالفجار والعصاة الكاملون في فجورهم

وعصيانهم وهم الكفار ، بدليل قوله تعالى : « أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ » توفيقاً بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العقاب بالكفار نحو قوله تعالى : « إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ » وغير ذلك من الآيات .

٣

ثُمَّ اعْلَمْ ، إِنَّ صَاحِبَ الْكِبِيرَةِ إِنَّمَا يَعَاقِبُ إِذَا لَمْ يَحْصُلْ لَهُ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ : الْأَوَّلُ ، عَفْوُ اللَّهِ . فَإِنَّ عَفْوَهُ مَرَجُّوْهُ مُتَوَقَّعٌ خُصُوصاً وَقَدْ وَعَدَ بِهِ فِي قَوْلِهِ : « وَيَعْفُوا عَنْ

٦

السَّيِّئَاتِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ . إِنَّ رَبَّكَ لَذَوُّ مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ » . وَخُلْفُ الْوَعْدِ

٩

غَيْرُ مُسْتَحْسَنٍ مِنَ الْجَوَادِ الْمَطْلُوقِ ، وَلْتَمَدِّحْهُ بِأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ، وَلَيْسَ ذَلِكَ مُتَوَجِّهاً إِلَى الصَّغَائِرِ وَلَا إِلَى الْكِبَارِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِلْإِجْمَاعِ عَلَى سَقُوطِ الْعِقَابِ فِيهِمَا فَلَا فَائِدَةَ فِي الْعَفْوِ حِينَئِذٍ ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْكِبَارُ قَبْلَ التَّوْبَةِ وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ . الثَّانِي : شِفَاعَةُ نَبِينَا

١٢

رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَإِنَّ شِفَاعَتَهُ مُتَوَقَّعَةٌ بَلْ وَاقِعَةٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : « وَاسْتَغْفِرْ لِدَنِّكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ » وَصَاحِبِ الْكِبِيرَةِ مُؤَيِّنٌ لِتَصَدِيقِهِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِقْرَارِهِ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ، وَذَلِكَ هُوَ الْإِيمَانُ ، إِذَا لِيْمَانُ فِي اللَّغَةِ هُوَ التَّصَدِيقُ وَهُوَ هُنَا كَذَلِكَ .

١٥

وَلَيْسَتْ الْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْهُ لِعَظْفِهَا عَلَى الْفِعْلِ الْمَقْتَضِي لِمُغَايَرَتِهَا لَهُ ، وَإِذَا أُمِرَ بِالِاسْتِغْفَارِ لَمْ يَتْرَكْهُ لِعَصْمَتِهِ . وَإِسْتِغْفَارُهُ مَقْبُولٌ لِأَمْتِهِ تَحْصِيلاً لِمَرْضَاتِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : « وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى » هَذَا مَعَ قَوْلِهِ (ص) : « إِذْ خَرْتُ شِفَاعَتِي

لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي » .

١٨

وَاعْلَمْ إِنَّ مَذْهَبَنَا أَنَّ الْأَئِمَّةَ (ع) لَهُمُ الشَّفَاعَةُ فِي عُصَاةِ شِيعَتِهِمْ ، كَمَا هُوَ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ ، لِأَخْبَارِهِمْ (ع) بِذَلِكَ ، مَعَ عَصَمَتِهِمُ النَّافِيَةِ لِلْكَذِبِ عَنْهُمْ .

٢١

الخامس . يَجِبُ الْإِقْرَارُ وَالتَّصَدِيقُ بِأَحْوَالِ الْقِيَامَةِ وَأَوْضَاعِهَا وَكَيْفِيَّةِ الْحِسَابِ وَخُرُوجِ النَّاسِ مِنْ قُبُورِهِمْ عُرَاةً ، وَكَوْنِ كُلِّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ . وَأَحْوَالِ النَّاسِ فِي الْجَنَّةِ وَتَبَايُنِ طَبَقَاتِهِمْ وَكَيْفِيَّةِ نَعِيمِهَا مِنَ الْمَأْكَلِ وَالْمَشْرَبِ وَالْمُنْكَحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا عَيْنَ رَأَتْ . وَلَا أُذُنَ سَمِعَتْ . وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ . وَكَذَا أَحْوَالُ النَّارِ وَكَيْفِيَّةُ

العقاب فيها، وأنواع آلامها، على ماوردت بذلك الآيات والأخبار الصحيحة . وأجمع عليه المسلمون، لأنّ ذلك جميعه أخبر به الصادق (ع) مع عدم استحالة في العقل، فيكون حقاً وهو المطلوب .

٣

### قال : وَوُجُوبُ التَّوْبَةِ .

اقول : التَّوْبَةُ هي النَّدَمُ على القبيح في الماضي، والتَّرك له في الحال والعزم على عدم المعاودة إليه في استقبال، وهي واجبة لوجوب النَّدَمُ إجماعاً على كلّ قبيح أو إخلال بواجب، ولدلالة السَّمْعِ على وجوبها، ولكونها دافعة للضرر، ودفع الضرر وإن كان مظلوناً واجب، فيندم على القبيح لكونه قبيحاً، لالخوف النار ولا لدفع الضرر عن نفسه وإلا لم تكن توبة .

٩

ثمّ اعلم، انّ الذَّنْبَ إمّا في حقّه تعالى أو في حقّ آدميّ فإن كان في حقّه تعالى، فإمّا من فعل قبيح فيكفي فيه النَّدَمُ والعزم على عدم المعاودة، أو من إخلال بواجب، فإمّا أن يكون وقته باقياً فيأتي به، وذلك هو التَّوْبَةُ منه، أو خرج وقته، فإمّا أن يسقط بخروج وقته كصلوة العيد فيكفي النَّدَمُ والعزم، أو لا يسقط فيجب قضاؤه . وإن كان في حقّ آدميّ، فإمّا أن يكون إضلالاً في دين بفتوى مخطئة، فالتَّوْبَةُ إرشاده وإعلامه بالخطأ، أو ظلماً لحقّ من الحقوق، فالتَّوْبَةُ منه إيصاله إليه أو إلى وارثه أو الاتّهاب، وإن تعذّر عليه ذلك فيجب العزم عليه .

١٢

١٥

قال : وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِشَرَطِ أَنْ يَعْلَمَ

١٨

الْأَمْرُ، وَالنَّاهِي كَوْنُ الْمَعْرُوفِ مَعْرُوفاً وَالْمُنْكَرِ مُنْكَراً، وَأَنْ يَكُونَ مِمَّا سَيَقَعَانِ، فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَاضِي وَالنَّهْيَ عَنْهُ عَبَثٌ، وَتَجْوِيزِ التَّأْثِيرِ وَالْأَمْنِ مِنَ الضَّرَرِ .

٢١

اقول : الأمر طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء . والنهي طلب التّرك على



جهة الاستعلاء أيضا . والمعروف كلّ فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه .  
والمنكر هو القبيح . اذا تقرر هذا فهنا بحثان :

٣ الأول ، اتفق العلماء على وجوب الأمر بالمعروف الواجب والنهى عن المنكر ،  
واختلفوا من بعد ذلك في مقامين :

الأول ، هل الوجوب عقلى أو سمعى ؟ فقال الشيخ الطوسى - رَحِمَهُ اللهُ -  
٦ بالأول ، والسيّد المرتضى - رَحِمَهُ اللهُ - بالثانى ، واختاره المصنّف . واحتجّ الشيخ

بانّهما لطفان في فعل الواجب وترك القبيح ، فيجبان عقلاً . قيل عليه انّ الوجوب العقلى  
غير مختصّ باحد فحينئذٍ يجب عليه تعالى ، وهو باطل ، لانه ان فعلاهما لزم أن يرتفع كلّ  
٩ قبيح ، ويقع كلّ واجب . إذا الامر هو الحمل على الشئ ، والنهى هو المنع منه ، لكنّ  
الواقع خلافه ، وإن لم يفعلها لزم إخلاله بالواجب ، لكنّه حكيم . وفى هذا الايراد نظر .

وأما الدليل السّمعية على وجوبها فكثيرة ، المقام الثانى . هما واجبان على الأعيان  
١٢ أو الكفاية ؟ فقال الشيخ بالأول ، والسيّد بالثانى . احتجّ الشيخ بعموم الوجوب من غير  
اختصاص بقوله تعالى : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ  
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » . احتجّ السيّد بانّ المقصود وقوع الواجب وارتفاع القبيح ،  
٥١ فن قام به كفى عن الآخر فى الامثال ، ولقوله تعالى : « وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ  
إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » .

البحث الثانى فى شرايط وجوبها ، وذكر المصنّف هنا اربعة : الاول ، علم  
١٨ الأمر والنّاهى بكون المعروف معروفا والمنكر منكراً ، اذ لولا ذلك لأمر بما ليس بمعروف ،

ونهى عما ليس بمنكر . الثانى ، كونها ممّا يتوقّعان فى المستقبل ، فان الأمر بالماضى  
والنّهى عنه عبث والعبث قبيح . الثالث ، أن يجوز الأمر والنّاهى تأثير أمره أو نهيه ، فانه اذا

٢١ تحقّق عنده أو غلب على ظنه عدم ذلك ارتفع الوجوب . الرابع ، أمن الأمر والنّاهى  
من الضرر الحاصل بسبب الأمر أو النّهى امّا إليهما أو لأحد من المسلمين . فان غلب

عندهما حصول ذلك ارتفع الوجوب أيضاً، ويجبان بالقلب واللسان واليد ولا ينتقل الى الأصعب مع إنجاز الأسهل .

فهذا ما تهيأ الى تكميله وكتابته، واتفق لى جمعه وترتيبه، مع ضعف باعى، وقصر ذراعى، هذا مع حصول الأسفار، وتشويش الأفكار، لكنّ المرجو من كرمه تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله، وأن يجعله خالصاً لوجهه، إنّه سميع مجيب، والله خير موفّق ومعين .

والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين .



## فهرست نام‌های خاص و فرقه‌ها و گروه‌ها

۱۶ و ۲۰ ، ۷/۱۷ و ۱۹ ، ۷/۱۸ ،

۱۳/۲۲ ، ۷/۲۴ ، ۶/۲۶ ، ۶/۲۷ ،

۲۸ / ۹ و ۱۷ ، ۲۹ / ۵ ، ۳۱ / ۶ .

۲۰/۳۴ ، ۱۹/۳۷ ، ۱۷/۴۰ و ۱۸ ،

۱۴/۴۶

اصحابنا ، اصحابنا الاثنا عشریة ، اصحابنا -

الامامیة ۲۹ / ۷ ، ۳۸ / ۹ ، ۴۰ / ۱۸ ،

۴۲/۴ و ۴۴/۲

اصحاب التفسیر ۱۰/۴۶

الامامیة ۱۷ / ۱۰ ، ۲۶ / ۸ ، ۲۷ / ۹ ،

۲۰/۳۷ ، ۲۰/۵۱

اهل الانجیل ۱/۴۷

اهل التوریه ۱/۴۷

اهل الحلّ والعقد ۸/۳

اهل الزبور ۲/۴۷

اهل السنّة ۱/۴۴

اهل الفرقان ۱/۴۷

ابراهیم الخلیل ۱۸/۷

ابن عباس ۲/۳۹ ، ۱۱/۴۶

ابوبکر ، ابوبکر بن ابی قحافه ۶/۴۵ ،

۱/۴۶ ، ۲۲/۴۹ و ۲۳ ، ۱۲/۵۰

ابوجعفر الطوسی ← الطوسی

ابوالحسن الاشعری ۵/۲۷ ، ۱۴/۴۶

ابوالحسن البصری ۲۲/۱۳ ، ۹/۱۴ و

۱۳ و ۱۷

ابوعلی الجبائی ۱۳/۴۶ و ۱۵

ابومنصور الحسن بن یوسف ← الحلّی

ابوهاشم ۱۳/۴۶

ارباب الفقه ۱۹/۴۶

ارسطو ۳/۳۹

اسامة ۹/۵۰

الاسماعیلیه ۴/۴۲

الاشاعرة ، الاشعریه ۷/۱۲ ، ۱/۱۴ و

۱۳ ، و ۱۵ ، ۹/۱۵ ، ۱۳/۱۶ و

الانبياء ١٨/١٦	على بن المطهر ١٦/١ ← المصنف
الاثمة (ع) ١٧/٥٦	الخليل ٣/٣٩
البراهمة ١٩/٣٤	الخوارج ١٧/٣٦ ، ١٧/٤٠
بعض الاخوان ٢/٢	الراوندى ٥/٥٢
البلخي ١١/١٤ ، ٢١/١١	رسول الله (ص) ١٠/٤٣ ، ١٧/٤٤ ،
البهشمية ٨/٢٤	٥/٤٥ و ١٣ ، ٦/٤٧ ، ٢/٤٩ ،
التابعين ٨/٤٦	٧/٥١ ، ٩/٥٠
الثنوية ٢٠/١١	رؤساء المجتهدين ١٩/٤٦
جابر بن عبد الله الانصارى ٦/٥١ و ٩ و ١٠	الزيدية ٨/٢٧ ، ٨/٤٤
الجباثيان ٢٢/١١	سيبويه ٣/٣٩
جعفر بن محمد الصادق (ع) ١٧/٥٠ ،	الشاعر ٢٠/٤٧
١١/٥١	الشيعة ٩ و ٦/٤٥
الحسن (ع) ١٦/٥٠ ، ٩/٥١ و ١٦	صاحب الارغفة ٢١/٤٦
حسن بن على العسكري (ع) ٢٠/٥٠ ،	صاحب الباقوت ١٩/٢٠
١٢/٥١	الصحابه ٨/٤٦
الحسين (ع) ١٦/٥٠ ، ٤/٥١ و ٥ و ١٠ و ١٦	الطوسي (الشيخ ...) ١٣/٢ ، ٥/٥٨
الحكماء ٢٠/١١ ، ١٢/١٣ و ٢٢ و ٢٠/١٨ ،	و ٦ و ١٢
١٢/٢٢ ، ١١/٢٣ و ٢١ ، ١٣/٢٤	العارفين ١٠/٢١
حكماء الهند ١١/٢٥ ، ١٨/٢٦	العباس ، العباس بن عبد المطلب ٥/٤٥ ،
الحنابلة ١/١٧ و ٩ و ٢٠	١/٤٦
الحشوية ١٨/٣٧	العلماء ٨/٤٦
الحلى . ابو منصور الحسن بن يوسف بن	على ، على بن ابى طالب ١٨/٤٤ ، ٢/٤٥

محمد بن الحسن صاحب الزمان (عج)	٦ و ١٦ و ٢٢، ٤٦/١ و ٢٢، ٤٧/١٤،
٢٠/٥٠ ، ١٣/٥١	٨/٤٨ و ١٤ و ٢١ و ٢٢، ٤٩/٢ و ٦ و ٢٢
محمد بن الحنفية ١٣/٤٦	٢٣ ، ٩/٥١ و ١٦ ، ٤/٥٤
المرتضى (السيد . . . علم الهدى الموسوى)	على بن الحسين (ع) ١٧/٥٠ ، ١٠/٥١
١٤/٣٨ ، ٦/٥٨ و ١٢ و ١٤	على بن محمد الهادى (ع) ١٩/٥٠ ،
محمد بن على الباقر (ع) ١٧/٥٠ ، ١٠/٥١	١٢/٥١
محمد بن على الجواد (ع) ١٩/٥٠ ،	على بن موسى الرضا (ع) ١٨/٥٠ ،
١٢/٥١	١١/٥١
المسلمون ، المسلمین ٨/١٤ ، ١٤/١٦ ،	عيسى ٩/٢١
٥/٤٥	الفضلاء (بعض . . .) ١٠/٤٠
المسيح ٨/٢١	القاسطين ٥/٥٤
مسيلمة الكذاب ١٥/٣٦	الكرامية ١٤/١٥ و ١٦ ، ١٠/١٥ ،
المصنّف (= الحلبيّ ، الحسن بن يوسف) ٤/٨ ،	١٧/١ و ٩ ، ٤/٢٠ ، ٢١/٢١ ،
١/١٩ ، ١/٢٩ ، ٥/٣٠ ، ١٤/٣١ ،	١٣/٢٢
٢١/٣٧ ، ٤/٤٢ ، ١٠/٣٨ ،	المارقين ٥/٥٤
١٧ و ٦/٥٨ ، ١٤ و ٧/٤٥	المتكلمين ١٩/١٠ ، ٢١/٢٠ ، ١١/٢٣
المعتزلة ١٤/١٤ و ١٥ و ١٦ ، ١٢/١٥ ،	و ١٣ ، ١٣/٢٤ و ١٤ ، ٦/٢٦
١٦/١٦ ، ١/١٧ و ٢٠ ، ١٢/٢٢ ،	المتصوفة ١/٢٠ ، ١٠/٢١
٨/٢٦ ، ٨/٢٧ ، ٨/٢٨ و ١٩ ، ٦/٢٩ ،	المجسمة ١٢/١٩ ، ١٣/٢٢
٥/٣١ ، ١٧/٤٠ و ١٨ ، ١٢/٤٦ ،	محمد ، محمد بن عبد الله ٥/١ ، ٨/٣ ،
١٦ و ١٣/٥٤	٧/٣٦ ، ١٩/٣٥
معتزلة البصرة ١٥/٥٤	

المفسّرين ٨/٤٨

١٧/٤٩ ، ٨/٥٣ ، ١/٥٤ و ١٢ ،

الملاحدة ١١/٢٥ ، ١٧/٢٦

النّصارى ٢٢/١٧ ، ٢٢/١٩ ، ٨/٢١ ،

موسى (ع) ١١/١٧ ، ١/٢٣ و ٢ و ٥ ،

النّصيرية ٩/٢١

٢٣/٤٨

النّظام ٢١/١١

موسى بن جعفر الكاظم (ع) ١٨/٥٠ ،

النّجار ١٠/١٤

١١/٥١

نوح (ع) ٢/١٨

النّبىّ (ص) ١٨/٣ ، ١٨/٤٤ ، ٩/٤٥

هّارون ٢٢/٤٨

و ١٥/١٩ ، ١١/٤٨ ، ٢١/٤٦ ،

## فهرست نام کتابها

الكتاب العزيز (= القرآن) ٤/٣٧ ،	الألفين ١٥/٤٧
١١/٣٨	الباب الحادى عشر ١٣/١ ، ١٢/٢
مصباح المتهجد ١٢/٢	الخطبة الشقشقية ١٣/٤٩
منهاج الصّلاح فى مختصر المصباح ١٤/٢	التّنزيل (= القرآن) ، ٣/٨
نهج البلاغة ١٦/٤٦ ، ١٣/٤٩	تنزيه الانبياء ١٣/٣٨
النّافع يوم الحشر فى شرح باب الحادى	الحادى عشر (الباب ...) ١٢/٢
عشر ٨/٢	خراج الجرائح ٥/٥٢
الياقوت ١٩/٢٠	القرآن الكريم ٥/١٨ ، ٢٠/٣٥ ،
	١٢/٤٧ ، ١٧/٣٦

# مفتاح الباب

از

ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسيني العربشاهی





# بسم الله الرحمن الرحيم

فاتحة كل باب عظيم ، وديباجة كل كتاب كريم

- نحمدك يا من دلّ على ذاته بذاته . وفتح من كل ذرة من ذرات مصنوعاته باباً  
إلى إثبات صفاته . وشرح صدور عبّاد العباد بأنوار آياته . وأوضح طريق المبدأ والمعاد  
بنصب راياته . ونشكرك يا من أنعمنا تهذيب أصول الأحكام وتحرير فروع الإسلام .  
وألهمنا قواعد المنطق والكلام . ليتوسّل بها إلى ذروة المقاصد ونهاية المرام . ونصلّي  
على نبيّك محمد مدينة العلم وعلى بابها الفاتح لباب الشرايع والشارح لكتابها . وآله  
خزّان خزائن المعارف والحكم وأبوابها ، سيّما الباب الحادي عشر الحجّة القائم المنتظر .  
مظهر كنوز الرحمة ومظهر رموز انقضاء والتقدّر . صلوة دائمة قائمة إلى يوم المحشر .  
وبعد . فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح . بل مصباح يغنيك نوره عن  
الصباح . مثل نوره كمشكوة فيها مصباح ، نور على نور . وبه يشرح الصدور ويجري مجرى  
أصله في الظهور . رتبه المسكين المستعين باللطف الربّاني والعون الإلهي . أبو الفتح بن  
مخدوم الخادم الحسيني العربشاهي — فتح الله عليه أبواب حقايق الأشياء كما هي — ليتوسّل  
به إلى تقبيل العتبة العلية والسّدة السّنيّة . لحضرة الخاقان الأعظم الأكرم . مالك رقاب  
الأُمم . سلطان سلاطين العالم . وبرهان خواقين بني آدم وصناديد العرب والعجم .  
حارس بلاد الإيمان في الآفاق . وجالس سرير الخلافة بالإرث والاستحقاق . وفارس  
مضمار الشجاعة والعدالة والسّخاوة بالانتماق . حسامه كالسّحاب البارق على مفارق  
الأعداء . وصمصامه كاللهواء المحترق المحيط بأهل الأهواء . وأعلامه كشجرة طيبة

أصلها ثابت وفرعها في السماء ، مشيد أركان الشريعة المصطفوية والطريقة المرتضوية ،  
ومحدد قواعد الملة الجليلة الإثنا عشرية ، أحيى شعائر الشرع المبين بعد اندراسها ، وأعلى  
معالم الدين المبين غب انطاماسها ، لم يظفر الدوران بمثله من ذرية خير البشر ، ولم تكتحل  
عين الزمان بشبهه بعد الأئمة الإثنا عشر . احمرت الشمس خجلة من غرته الغراء ، فتلاً  
عنها الانوار ، وغرق السحاب في عرق الحياء من راحته السحواء ، فتقاطر منه أقطار الأمطار .

له همم ، لا منتهى لكبارها      وهمته الصغرى أجل من الدهر  
له راحة لو أن معشار جودها      على البركان البرأندى من البحر

خلف الأئمة المعصومين ، وخليفة الله في الأرضين ، ملجأ الفرقة الناجية ، ومرجع  
الشيعة الراجية ، تراهم في ظل حمايته يتنعمون في عيشة راضية في جنة عالية ، ناصر بلاد  
الايمان وناسر آثار العدل والاحسان ، واسطة العيش لاهل الدوران . ومقدمة الجيش  
لصاحب الزمان ، المؤيد من عند الله العلى القوى المتان . أبو المظفر شاه طهماسب  
الحسينى الموسوى الصفوى ، بهادر خان ، خلد الله تعالى ظلال خلافته ومعدنته على  
العالمين ، وجعله من أنصار الدين بحضرة صاحب الأمر وتحت لوائه من الشاهدين .  
والمسؤول من فضل أمير المؤمنين وعترته الطيبين الطاهرين - صلوات الله عليهم  
أجمعين - سيما سميّه الامام الثامن واليهام الضامن ، الذى وفقت باستخراج هذا  
المسر الخفى من تحت نقابه أو ان استسعادى بخدمة عتبته وبابه ، أن يقع هذا المعمول في  
معرض القبول ، وينتفع به الفحول من أرباب العقول ، فإن وقع من خدام سدته السنية  
موقع الرضاء فهو ببركة العتبة العلمية لحضرة الرضاء ، والا فمن قصور عامله في الاستحقاق  
والاسترضاء .

وها أنا أفيض في شرح المرام مستفيضاً من المبدأ الفيض العلام .

فاقول : قال استاد البشر ، العقل الحادى عشر ، العلامة المعتبر ، الشيخ جمال الملة  
والدين حسن بن يوسف بن على بن المطهر ، قدس الله تعالى روحه الأطهر وضرىحه الأنور :

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البابُ الحادى عَشْرُ. لما اختصر المصنّف كتاب مصباح المتعبد الذى ألفه

الشيخ ابو جعفر الطوسى - قدس سره - فى أعمال السنة من العبادات ، ورتّب ذلك المختصر على عشرة أبواب ، ألحق به الباب الحادى عشر لبيان الاعتقادات ، بناء على ما انعقد عليه الإجماع من أن العباداة لاتصحّ إلا بعد تصحيح الاعتقاد ، ولأن العباداة لاتتحقق إلا بعد معرفة المعبود .

وانما أورد بيان الاعتقادات فى الباب الحادى عشر ولم يجعل بابها أول الأبواب . مع أن الظاهر تقديم الاعتقاد على العباداة ، إبقاءً لترتيب المختصر المفروع عنه على حاله ، ورعاية لتقديم ما هو المقصود الأهمّ فى هذا المقام ، أعنى اختصار ذلك المرام . ثم كل واحد من الأبواب المذكورة عبارة عن طائفة من ألفاظ مخصوصة دالة على معانٍ مخصوصة ، بناء على القول المختار فى أسماء الكتب وأجزائها . ووجه تسميتها بالباب . أن المعانى إنما تستفاد من الألفاظ . كما أن البيوت تؤتى من أبوابها .

واعلم أن المصنّف لم يجعل التحميد جزءاً لهذا الباب كالتسمية اكتفاءً بما تضمنته البسملة ، او بمجرد أداء الحمد لاعلى سبيل الجزئية هضماً لنفسه . ولا يبعد أن يقال إنه اكتفى فى التسمية والتحميد فى الملاحق به على أن يكون إيراد البسملة ههنا من تصرف الناصحين .

فِيمَا يَجِبُ عَلَى عَامَّةِ الْمُكَلَّفِينَ . أى فى مسائل يجب معرفتها على جميع

المكلفين ، أو فى تحصيل ما يجب عليهم من المعارف .

والوجوب من الأحكام الشرعية التى ينقسم إليها فعل المكلف . وحاصل التقسيم

- أنّ فعل المكلف إن كان بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه فهو الواجب ، وإن كان بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فهو المندوب ، وإن كان يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهو الحرام ، وإن كان بحيث لا يثاب ولا يعاقب على فعله ولا على تركه فهو المباح . وسيجيء تفصيل ذلك في فصل العدل إن شاء الله تعالى .
- فالواجب فعل مكلف يثاب على فعله ويعاقب على تركه ، وهو أعمّ من العينيّ والكفائيّ ، لكنّ المراد منه ههنا هو العينيّ كما هو المتبادر ، ويدلّ عليه قوله : « فلا بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين » . وينبغي أن يعلم أنّ المراد من فعل المكلف أعمّ من فعل الجوارح والقلب على ما هو متعارف اللّغويّ ويشمل وجوب الإيمان . ضرورة أنّه من الأحكام الشرعيّة وإن لم يكن عمليّاً كما صرح به في التلويح . فعلى هذا لا حاجة إلى صرف الواجب ههنا عمّا هو المتعارف في الأصول وحمله على ما يكون جهله سبباً لاستحقاق العقاب .
- ولعرفانه مدخل في استحقاق الثواب كما فعله بعض الشارحين ، على أنّ هذا المعنى غير صحيح فيما نحن فيه ، إذ المصنّف جعل الواجب معرفة أصول الدّين ، وذلك المعنى لا يصدق عليها بل إنّها يصدق على نفس أصول الدّين . فالاقرب إلى الصّواب أن يفسّر بمعرفة يكون تحصيلها سبباً لاستحقاق الثّواب . وترك تحصيلها سبباً لاستحقاق العقاب . والمراد من المكلفين العاقلون البالغون ، وستعرف معنى التّكليف لغة واصطلاحاً عن قريب .
- من معرِفَةِ أُصُولِ الدِّينِ بيان لمعرفة ما يجب أو لنفسه .**
- والمعرفة يطلق في المشهور على معان :  
 منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفاً للعلم بمعنى حصول صورة الشّيء في العقل .  
 ومنها إدراك البسائط ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات .  
 ومنها إدراك الجزئيات ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكلّيات .  
 ومنها التّصور ، وفي مقابلتها العلم بمعنى التّصديق ، ولعلّه بهذه المعاني يقال : « عرفت الله دون علمته » . فاعرف .

ومنها الادراك المسبوق بالجهل .

ومنها الآخر من الادراكين لشيء واحد تخالّل بينهما جهل ولا يعتبر شيء من هذين  
 القيدين في العلم ولهذا يقال : « الله عالمٌ لا عارفٌ » وأنت تعلم انه يناسب حمل المعرفة ههنا  
 على أكثر هذه المعاني خصوصاً ما قبل الاخير ، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة .

والأصول جمع الاصل . وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء ، وفي الاصطلاح يطلق  
 على الرّاجح والقاعدة والدليل والاستصحاب .

ثم الدين والشريعة والملة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفي يطلق كل منها على  
 الطريقة المأخوذة من النبي (ص) : الا انها من حيث انها يترتب عليها الجزاء تُسمّى  
 ديناً ، من قولهم : « كما تدين تُدان » . ومن حيث انها محل الوصول إلى زلال الحياة  
 الأبدية وكمال السعادة السرمديّة تُسمّى شريعة ، من شريعة الماء بمعنى مورده . ومن حيث  
 انها تملّ وتتعب النفوس او تملّ وتكتب تسمّى ملة من الاملال بمعنى الاتعاب او الاملاء .

والمراد باصول الدين ههنا الأمور الخمسة المذكورة من التوحيد والعدل والنبوة  
 والامامة والمعاد . وتسميتها بأصول الدين ، إما لان الدين مأخوذ من الكتاب والسنة .  
 وهما موقوفان على تلك الأمور باعتبار الحدوث أو البقاء على قياس تسمية علم الكلام  
 بذلك ، وذلك لان ثبوتها موقوف على ثبوت قادر حكيم مُنزّل للكتب مُرسِل للرسل  
 للدعوة إلى دار الجزاء ، وبقاءهما على وجود إمام معصوم حافظ لهما عن التغيير والتبديل ، كذا  
 قيل . وفيه ما فيه ، اللهم الا ان يبنى الكلام على التغليب ، وإما لان الأمور المذكورة عمدة  
 علم الكلام فسميت باسمه تسمية لأشرف الأجزاء باسم الكل ، وإما لان صحة الأعمال  
 الدينية موقوف على معرفة تلك الأمور إجماعاً . وهذا وجيه يناسب المقام جداً .

أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ كَافَّةً ، الإجماع في اللغة الاتفاق ، وفي الاصطلاح اتفاق

أهل الحل والعقد من أمة محمد (ص) على أمر من الأمور . ومدار اتفاق أهل الحل والعقد  
 عندنا على دخول المعصوم في المتفقين ، وهذا بأن يكون بعضهم مجهول النسب بحيث يحتمل  
 كونه معصوماً ولا يخالفهم أحد مجهول النسب ، كذلك على ما استفاد من بعض الكتب

المعتبرة . فعلى هذا أهل الحلّ والعقد أعمّ من أن يكون جميع العلماء أو بعضهم . ولا يخفى أن المتبادر من الجمع المحلّي باللام ومن قوله « كافّة » أى جميعاً أن هذا الاجماع من انقسم الأول ، وليس كذلك لأن جمهور المخالفين غير متفقين فى الأصول المذكورة ، ضرورة أنهم لا يقولون بوجوب العدل على الله تعالى ولا بوجوب الامامة . بل ينكرون الامامة بالمعنى المقصود ، وعلى الوجه المذكور هيـهنا ، ولا بوجوب المعارف بالدليل بل يعتبرون إيمان المقلّد ، فلا بدّ أن يحمل الاجماع على إجماع الفرقة الناجية . ويجعل تعميم اللفظ مبنياً على تنزيل المخالفين منزلة العدم فكان الاجماع عام .

ثم الظاهر أن ذكر الاجماع هيـهنا للإحتجاج به على وجوب المعارف الأصولية بالدليل ، ولا شكّ أن إجماع الفرقة الناجية حجة عندنا وان كان منقولاً بخبر الآحاد على ما تقرر فى الأصول . ولذلك المطالب أدلة أخرى سنتلوها عليك عن قريب .

عَلَى وَجُوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، أى التصديق بوجوده . واختلف فى أن

لفظة « الله » علم للذات المقدسة المشخصة . أو موضوع لمفهوم كلّي ، هو مفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحق للعبادة . والمختار عند المحققين هو الأول ، لكن المناسب لهذا المقام أن يحمل على مفهوم الواجب الوجود لذاته ، إذ المطلوب هيـهنا إثبات أن فى الخارج موجوداً واجباً لذاته متصفاً بالصفات الثبوتية والسلبية وما يصحّ عليه وما يمنع عليه على ما لا يخفى .

وَعَلَى وَجُوبِ مَعْرِفَةِ صِفَاتِهِ الثَّبُوتِيَّةِ ، كالعلم والقدرة ، وعلى وجوب

صِفَاتِهِ السَّلْبِيَّةِ كعدم الجسميّة والعرضيّة بمعنى التصديق بانحصافه بهما . وهذه الثلاثة إشارة إلى باب التوحيد .

والثبوتى قد يطلق على الموجود فى الخارج والسلبى على ما يقابله ، وقد يطلق على ما لا يكون السلب معتبراً فى مفهومه ، والسلبى على ما يقابله ، والمراد بهما هيـهنا المعنيان الأخيران . وليس المراد بالصفة ما قام بالغير كما هو المتبادر ، لأنّ ذلك يستدعى كون الصفات زائدة على الذات كما هو مذهب الأشاعرة وهو باطل عندنا لما سيجىء فى الصفات السلبية من

نفي المعاني والأحوال . بل الصفات الثبوتية عندنا عين الذات كما هو مذهب الحكماء .  
يعنى أن ما يترتب في الممكنات على صفات زائدة يترتب في الواجب على الذات على ما  
ستعرفه . وحاصله نفي تلك الصفات . فامّا أن يكتفى في الصفة ههنا بالقيام المطلق الشامل  
للحقيقي والمجازي كما قيل في معنى الوجود . او يراد بها ما يحمل على شيء موافقة كما في  
قولهم وصف الموضوع ووصف المحمول على ان يكون المراد من الصفات المفهومات  
الكلية المحمولة عليه تعالى كالعلم المطلق والندرة المطلقة وغيرهما . فليتامر .

وَعَلَى وَجوب معرفة مَا يَصِحُّ عَلَيْهِ وَمَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ ، أى التصديق  
باتصافه بما يصحّ طريقانه أو الحكم به عليه من الأفعال الحسنة وعدم اتصافه بما يمتنع طريقانه  
أو الحكم به عليه أو اتصافه بسلب ما يمتنع طريقانه أو الحكم به عليه من الأفعال القبيحة ، وعلى  
التقديرين عطف قوله « يمتنع » على قوله « يصح » ليس على ما ينبغي كما لا يخفى . وهذا  
إشارة إلى باب العدل بخلاف ما في رسالة الالفية فانه عبر فيها عن الصفات الثبوتية والسلبية  
بما يصحّ عليه ويمتنع وعن باب العدل بالعدل والحكمة .

وَعَلَى وَجوب معرفة النبوّة والإمامة والنعماد . أى التصديق بنبوّة النبي  
وإمامة الأئمة الاثني عشر — عليه وعليهم السلام — وثبوت المعاد . وانت تعلم ان هذه  
المعارف ليست متناسبة ولا مناسبة للمعارف السابقة . اللهم الا أن يفسر النبوّة بإرسال  
النبي . والامامة بنصب الأئمة . والمعاد بإعادة الأرواح إلى الأجساد ، فيكون معرفتهما  
بمعنى التصديق باتصافه تعالى بها على وفق سائر المعارف .

بِالدَّلِيلِ ، لا بِالتَّقْلِيدِ متعلّق بالمعرفة المضافة إلى الأصول المذكورة .

والدليل عند الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري  
وعند المنطقيين هو المركّب من قضيتين للتأدّي إلى مجهول نظري . وقيل ما يلزم من  
العلم به العلم بشيء آخر .

والتقليد إعتقاد غير ثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشكك . ولا يخفى عليك  
أن الدليل أعم من أن يكون يقينياً مفيداً لليقين وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق



للواقع ، أوظنيّاً مفيداً للظنّ وهو الاعتقاد الغير الجازم ، أوجهليّاً مفيداً للجهل وهو الاعتقاد الغير المطابق للواقع ، أو تقليديّاً مفيداً للتقليد كما عرفت .

٣ فالمراد من الدليل ماعدا الدليل التقليدي ، أو المراد من التقليد التقليد المحض الخالي عن الدليل ، ويؤيده قولهم في تفسيره « أنّه قبول قول الغير من غير حجة » . ومعنى معرفة الأصول بالدليل أن يحصل العلم بها منه ويطمئن القلب به فيها ، سواء كان علماً تفصيلياً مقارناً بمعرفة أحوال الأدلة وشرابطها بالتفصيل حتّى يقدر بها على دفع الشبهة والشكوك ، أو علماً اجمالياً غير مقارن بها لانه الواجب العينيّ ، وأما العلم التفصيليّ على الوجه المذكور فهو واجب كفاي .

٩ والحاصل أن معرفة الأصول على وجهين : أحدهما واجب عينا وهو حاصل لعوام المؤمنين ، والآخر واجب على الكفاية وهو الحاصل لعلماء الأعصار ، كل ذلك مصرّح به في محله .

١٢ واعلم أن ههنا مقامين :

أحدهما وجوب المعارف الاصوليّة على المكلفين ، وثانيهما وجوب الاستدلال ليها ، والدليل على كلّ منهما عقليّ ونقليّ .

١٥ أمّا العقليّ فهو أن شكر الله تعالى لكونه منعماً على الاطلاق ولدفع الضرر عن النفس وهو خوف العقوبة بسلب النعم للكفران واجب عقلاً ، ولا شكّ انه موقوف على معرفته تعالى فيكون معرفته واجبة قطعاً ، واذا كانت معرفته واجبة كان الاستدلال عليها واجباً أيضاً ، لانها نظريّة موقوفة على النظر والدليل ، والمقدور الذي يتوقّف عليه الواجب المطلق واجب كوجوبه قطعاً .

٢١ وأمّا النقليّ فكقوله تعالى : « فَمَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » . والأمر للوجوب واذا كان معرفة الله تعالى واجبة وهي لا تتمّ إلّا بالاستدلال لكونها نظريّة ، وما لا يتم الواجب المطلق إلّا به فهو واجب ، فيكون الاستدلال عليها واجباً أيضاً . وكقوله تعالى « قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » . والمراد من النظر هو الاستدلال في معرفة الله تعالى

بالآفاق والأنفس على ما قالوا . والامر للوجوب . وكمقوله (ص) — حين نزل قوله تعالى : «إِنْ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاٰخِثٰتِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» إلى آخر الآية — : «وَيَلِّمَنَّ لَا كِبٰهَآ بَيِّنٌ لِّحٰثِيَّتِهٖ وَلَيْمٌ يَّتَفَكَّرْهَآ» أى تلفظ بهذه الآية من غير أن يتجاوز بين العظميين الملتزمين في طرف فله إلى قلبه . وحاصله أن لا يفتكر في دلائل المعرفة المتدرجة في الآية كما فسره آخر الحديث . والوعيد على ترك الفعل يدل على وجوبه . فيكون معرفة الله تعالى والاستدلال عليها واجبين . هذا خلاصة ما ذكرنا في المقام . وفيه نظر من وجوه :

الأول ، أنه إنما يدل على وجوب معرفة الله تعالى مطلقا لا على وجوب معرفة الأصول الخمسة المذكورة ههنا ، نعم يكفي وجوب معرفته تعالى مطلقا في إثبات وجوب النظر في معرفته عملا أو شرعا على ما هو المتنازع فيه بين المعتزلة والاشاعرة . لكن المدعى ههنا وجوب المعارف الأصولية على ما سيحى تفصيله .

الثاني . أن الحكم يكون تلك المعارف نظرية بالنسبة إلى جميع المكلفين ممنوع لجواز أن يكون بعضهم بحيث يحصل له جميع تلك المعارف أو بعضها بالبدية لا بالدلائل كالنبي والائمة المعصومين — عليه وعليهم السلام — ويؤيد ذلك ما نقل عن الغزالي والرازي أن وجود الواجب بديهي لا يحتاج إلى نظر . وما قال بعض المحققين في رده من أن دعوى البدية بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع ، ولأن سلم فلا ريب في أن سائر صفاته تعالى نظرية لا يجدى بطايل من وجوده كما لا يخفى . وغاية التوجيه أن يقال : المراد من المكلفين أو ساطهم الذين يحتاجون في تلك المعارف إلى النظر على قياس استثناء المؤيدين من عند الله بالنفوس القدسية من بيان الحاجة إلى المنطق في كتبه . لكن لو قال : « بالتحقيق لا بالتقليد » لكان أحسن . إذ الظاهر أن حصول المعارف الأصولية بالبدية كاف في الإيمان بالطريق الأولى على ما يخفى .

الثالث ، أن النبي (ص) والائمة — عليهم السلام — كانوا يكتبون من العوام بالأقرب باللسان والانقياد لأحكام الشرع ويقررونهم على الإيمان بمجرد ذلك من غير

استفسار عن النظر والاستدلال . بل مع العلم بعدم حصولها لهم ، ولو كانت المعارف بالدليل واجبة لهما جازت ذلك .

٣ واجيب بانهم كانوا عالمين بانهم يعرفون الأدلة كما قال الأعرابي : « البعرة تدل على البعير » وأثر الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج أما يدلان على الصانع الخبير . غاية ما في الباب أنه لم يكن العلم التفصيلي بأحوال الأدلة ، وذلك غير قادح في المعرفة الواجبة على الأعيان كما عرفت .  
٦ وفي تلك الأدلة أبحاث أخر لا يليق إيرادها في هذا المختصر .

فَلَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ مَا لَا يُمَكِّنُ ، أَيْ لَا يَصِحُّ وَلَا يَجُوزُ شَرْعاً جَهْلُهُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وهو الأصول المذكورة وادلتها . وَمَنْ جَهِلَ شَيْئاً مِنْهُ

عطف على قوله « لا يمكن » أي لا بد من ذكر الأصول وادلتها التي من جهل شيئاً منها خَرَجَ عَنْ رِبْقَةِ الْمُؤْمِنِينَ . « الرِّبْقَةُ » في اللغة الحبل الذي يربط به البهم . والمراد ههنا هو الإيمان على سبيل الاستعارة المصروفة تشبيهاً له بذلك الحبل لكونه جامعاً للمؤمنين حافظاً لهم عن الضلال كالحبل للبهم . ويحتمل أن يكون لفظ « المؤمنين » استعارة بالكناية عن البهم و« الرِّبْقَةُ » استعارة تخيلية ، وعلى التقديرين يكون ترشيحاً .

١٢ والظاهر أن المقصود من هذا الكلام هو الإشارة إلى وجه إلحاق الباب الحادي عشر بمختصر المصباح ، و« الفاء » للتفريع على ما سبق . وحاصله أنه لما ثبت وجوب معرفة الأصول المذكورة بالدليل ثبت أنه لا بد من إيراد تلك الأصول مع أدلتها حتى يحصل معرفتها ، لاستلزام جهلها الخروج عن ربة المؤمنين . فوجب إلحاق هذا الباب بذلك الكتاب حتى يكون مشتملاً على ما يتوقف عليه الانتفاع بأصله من العبادات ، فعلى هذا قوله « ما لا يمكن . . . » من قبيل وضع المظهر موضع المضمّر ، للتنبيه على وجه التفرّع مع المبالغة وزيادة التمكن . ويؤيده اختيار ظاهر مشتمل على ما هو تكرار لهما سبق بحسب المعنى مع التعبير عن عدم الصحة بعدم الامكان . وإنما خصّ وجوبها هنا بالمسلمين مع أنها واجبة على جميع المكلفين كما صرح به سابقاً ، تعريضاً على المخالفين بانهم مع كونهم

مسلمين خوارج عن ربة المؤمنين ودواخل في نار جهنم خالدين .

ولهذا قال : واستحق العقاب الدائم .

وتفصيل الكلام في المقام أنهم اختلفوا في أن الإيمان عين الاسلام او غيره ،  
ف عند بعضهم هو عينه وعند المحققين غيره واخص منه ، إذ الاسلام هو تصديق النبي (ص)  
فيما علم مجيئه به ضرورة بالقلب واللسان . والإيمان هو هنا التصديق مع المعارف الخمس  
الأصولية بالدليل وهو المختار عند المصنف .

أما القول بأن من لم يحصل له المعارف الأصولية بالدليل محال في النار ومستحق  
للعقاب الدائم فلظواهر النصوص الدالة على ذلك ، مثل حديث : « سَتَفَرِّقُ أُمَّتِي  
عَلَى ثَلَاثَةِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً » وحديث : « مَثَلُ  
أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ » كما هو المشهور .

أما القول بأنه خارج عن الإيمان فلا تفاق الفرقه الناجية على أن المؤمن بالمعنى  
الأخص لا يكون محالاً في النار ، ولا يخفى أن هذه الأدلة ظنيّات لانفيديقين بالمطلوب .

واستدل بعض الشارحين على المدعى الثاني بأن الإيمان هو التصديق القلبي واللساني  
بكل ما جاء به النبي وعلم مجيئه به بطريق تواتري . والجاهل بالأصول الخمس ليس  
مصدقاً بذلك . وعلى الأول بأن استحقاق الثواب موقوف على الإيمان ، وقد ثبت أنه  
غير مؤمن فلا يكون مستحقاً للثواب ، وكل من لا يستحق الثواب يستحق العقاب الدائم ،  
ضرورة أن المكلف لا يخلو عن أحد الاستحقاقين قطعاً .

وفي كلا الدليلين نظر :

أما في الأول فلأن ثبوت التواتر في جميع الأصول الخمس ممنوع .  
وأما في الثاني فلأننا وإن سلمنا أن الجاهل بتلك الأصول ليس مؤمناً وأن  
استحقاق الثواب موقوف على الإيمان ، لكن لانسلم أن المكلف لا يخلو عن أحد  
الاستحقاقين دائماً بل لا يخلو عن أحدهما في الجملة ، وحينئذ لا يلزم من انتفاء استحقاق  
الثواب استحقاق العقاب الدائم بل استحقاقه في الجملة على ما لا يخفى .

وَقَدْ رَتَّبْتُ هَذَا الْبَابَ ، «الواو» إمّا للعطف على ما يتضمنه الكلام السابق

أى فالحق الباب الحادى عشر لمختصر المصباح وقد رتبته على سبعة فصول . وإمّا  
٣ للحالية الاستيناف .

و «الترتيب» فى اللغة جعل كل شىء فى مرتبته ، وفى الاصطلاح جعل الأشياء  
المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير .  
١ والمتبادر هو المعنى الاصطلاحى ، لكن لا شتمال المعنى اللغوى على المدح يستدعى حمل الترتيب  
عليه . وعلى التقديرين لابد من اعتبار تضمين أو تقدير فى الكلام حتى يصح التعدية ب «على»  
كما هو مشهور بين المحصلين . وحمل الترتيب على معنى آخر غير مشهور كالتمريع وان  
٩ كان مصححاً للتعدية بها لكنه لا يخاو عن بعد كما لا يخفى .

واسم الإشارة إشارة إلى المرتب الحاضر فى الذهن على التحقيق سواء كان الباب عبارة  
عن الألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة على ما هو المختار من المعانى المشهور .  
١٢ فى اسماء الكتب واجزائها ، أو غيرها . وذلك للتنبيه على كمال وضوح ذلك المرتب حتى  
كانه محسوس مبصر . وصيغة المضى محمولة على ظاهرها ان أريد الترتيب الذهنى ، وعلى  
التجاوز إن أريد الترتيب الخارجى . اللهم الا ان تكون الديباجة الحاقية .

ثم وجه الترتيب على الفصول السبعة ان الأولى تقديم إثبات الذات على إثبات  
١٥ الصفات والأفعال ، وتقديم الصفات على الأفعال ، وتقديم الصفات الشبوتية على السلبية ،  
وتقديم الأفعال العامة الثابتة فى الذاتين أعنى أحكام العدل على الخاصة بإحديهما أعنى  
أحكام النبوة والإمامة والمعاد . وتقديم الأولين على الثالثة . وتقديم الأولى على الثانية ، كل  
١٨ ذلك للتقدم بالذات أو بالشرف أو بالزمان ، كما لا يخفى على من تأمل وألقى السمع وهو

شهياد .

## الفصل الأول

من الفصول السبعة

فِي

إثبات واجب الوجود

٣

- أى فى بيان ثبوت ما صدق عليه مفهوم الواجب الوجود، بمعنى أن ما صدق عليه هذا  
المفهوم موجود فى الخارج، ولا يخفى<sup>٦</sup> أن هذا التصديق موقوف على معرفة مفهوم الواجب  
الوجود لكونه ظرفاً له، ومفهوم الممكن الوجود معتبر فى مقدمات دليله، وهما إنهما يتضحان  
غاية الاتضاح بعد معرفة مقابلهما اعنى مفهوم الممتنع الوجود، إذ الأشياء إنهما تُعرف  
بأضدادها، فلذا بيّن المصنّف المفهومات الثلاثة قبل الشروع فى المقصود. فقال: ٩  
فَنَقُولُ: كُلُّ مَعْقُولٍ وهو فى الاصطلاح المشهور ما حصل صورته فى  
ذات العقل، ويقابله المحسوس والمخيّل والموهوم، وقد يطلق ويراد به ما يقابل المحسوس  
بإحدى الحواس الظاهرة، وقد يطلق ويراد به المعلوم مطلقاً وهو ما حصل صورته عند  
الذات المجردة وهو المراد ههنا. وتفسيره بالصورة الحاصلة فى العقل كما وقع فى بعض  
الشروح ليس على ما ينبغى. ولا يخفى<sup>١٢</sup> أن لفظة «كل» ههنا لم تقع موقعها لأنها لاحاطة  
الأفراد والتقسيم إنهما يكون للمفهوم، اللهم إلا أن يقال ذكرها للتنبيه على كون التقسيم  
حاصراً، كما أنها قد يذكر فى التعريفات للتنبيه على كونها جامعة أو مانعة. فلو قال: «المفهوم  
إما أن يكون واجب الوجود فى الخارج ليدّاته، وإما أن يكون ممكناً الوجود

١٥

في الخارج ليدانيه ، وإما ان يكون مُمتنع الوجود في الخارج ليدانيه » لكان أظهر وأولى ، كما لا يخفى .

٣ و انما قيّد الوجود بقوله « في الخارج » مع ان المتبادر من الوجود هو الوجود الخارجى ، تذيهاً على ان المقصود ههنا تقسيم المعقول بالقياس الى الوجود الخارجى الى الأقسام الثلاثة : وإلا فالوجوب والامكان والامتناع كصفات لنسبة المحمولات الى الموضوعات ، سواء كان المحمول نفس الوجود الخارجى أو غيره من المفهومات .

ثم المشهور في تفصيل هذا التقسيم ان المفهوم إن كان ذاته مقتضياً للوجود فهو الواجب لذاته ، وإن كان ذاته مقتضياً للعدم فهو الممتنع لذاته ، وإن لم يكن ذاته مقتضياً لشيء منهما فهو الممكن لذاته .  
٩ وفيه بحثان :

الأول ، ان هذا التقسيم لا يتم على مذهب الحكماء من ان الوجود الواجب عينه وهو المختار عند أهل الحق من الفرقه الناجية ضرورة ان الاقتضاء يقتضى المغايرة بين المقتضى والمقتضى ، فالواجب على رأيهم يخرج عن قسم الواجب لذاته ويدخل في قسم الممكن لذاته .  
١٢

وقد يجاب عنه بأن هذا التقسيم للشيء بالقياس الى الوجود والعدم ، وذلك لا يتصور إلا فيما له وجود أو عدم مغاير لذاته فالواجب على رأيهم خارج عن المقسم .  
وأما الواجب بمعنى ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده فهو داخل في المقسم فى بادية الرأى وان لم يكن متحققاً فى نفس الأمر ، بل التحقيق يقتضى امتناعه . والتقسيم المذكور انما هو بحسب الاحتمال العقلى لا بحسب نفس الأمر .  
١٥ ١٨

ويرد عليه انه لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب لذاته المتفرع عليه إثباته وخواصه ، واذا كان الواجب خارجاً عن المقسم يكون التقسيم بالحقيقة لغير الواجب ويكون الواجب المذكور ممتنعاً ، فكيف يثبت وكيف يتفرع عليه خواصه ؟  
٢١

ويمكن توجيه الجواب بأن حاصله انّ التقسيم المذكور مبنيّ على ما يبدو في بادي  
الرأى من أنّ الموجود سواء كان واجبا او ممكنا ما كان وجوده زائداً على ذاته ثم يحقق في  
ثاني الحال أنّ الواجب الذي ثبت وجوده بالبرهان وفرّع عليه خواصّه وجوده عين  
ذاته، وما كان وجوده مقتضى ذاته ممتنع الوجود في الخارج، فكأنّهم تسامحوا في أول الأمر  
إلى أن تبين حقيقة الحال في المآل. وأمثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء كما لا يخفى على  
من تتبع كلامهم.

وربما يجاب عن اصل السؤال بأنّ المراد من اقتضاء الذات للوجود اقتضاؤه  
لحمل الوجود المطلق عليه، واطاة أو اشتقاقاً، وكذا المراد من اقتضاء الذات للعدم اقتضاؤه  
لحمل العدم المطلق عليه كذلك.

وأورد عليه أنّه يلزم على هذا أن يكون الوجودات الخاصة للممكنات واجبة  
لذواتها، ضرورة أنّها تقتضى حمل الوجود المطلق عليها واطاة.

أقول: فيه نظر. لأنّ المراد من الإقتضاء التّسامّ الضرورى كما هو المتبادر، ومن البين  
أنّ تلك الوجودات الخاصة لا تقتضى حمل الوجود المطلق عليها اقتضاء تامّاً ضرورياً، لأنّ  
افتقارها الى علمها يستلزم افتقاره الى تلك العلل، فلا يكون اقتضاؤها له تامّاً ضرورياً،  
على أنّ أصل الاقتضاء أيضاً في معرض المنع فلا تغفل.

ويمكن أن يجاب من أصل الاشكال بأنّ حاصل التقسيم انّ الشيء إمّا ان يكون  
موجوداً لا باقتضاء الغير وهو الواجب لذاته، وإمّا أن يكون معدوماً باقتضاء الغير وهو  
الممتنع لذاته، وإمّا ان يكون موجوداً ومعدوماً باقتضاء الغير وهو ممكن لذاته على نحو ما  
قالوا إنّ الجوهر قائم بذاته بمعنى أنّه غير قائم بغيره. وعلى هذا لا غبار عليه. الا انه لا يخلو  
عن شوب تكالّف.

البحث الثاني في انّ ذلك التقسيم غير حاصر، لجواز أن يكون الذات مقتضياً  
للوجود والعدم معاً. فالاقسام اربعة لاثلاثة.

وأجيب عنه بأنّ هذا الاحتمال مضمحلّ بادنى التفات من بديهة العقل، ضرورة



انّ الشيء لو كان ذاته مقتضيا للوجود والعدم معاً يلزم اجتماع النقيضين قطعاً ، ومثل هذا الاحتمال لا يخرج التقسيم عن كونه حصراً عقلياً يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد ملاحظة مفهومه .

أقول : فيه نظر ، لانّ الحصر العقليّ سواء كان بمعنى الحصر الدائر بين النفي والاثبات ، او بمعنى ما يجزم العقل بالانحصار بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة لابد أن يكون بديهياً أولاً صرفاً كما حقق في محله . ومن البين انّ مثل ذلك الاحتمال يخرج عن هذا لانّ بطلانه موقوف على استدلال اويّنة كما لا يخفى . نعم ، يمكن أن يجاب بأنّ هذه القسمة لا يلزم ان يكون عقليّة بل يجوز أن يكون قطعيّة وإستقرائيّة . والاحتمال المذكور لا يخرجها عن ذلك .

ولقائل أن يقول : هذه القسمة ليست بحسب نفس الأمر وإلا لخرج عن المقسم الممتنع لذاته ، ضرورة أنّه غير متحقّق في نفس الأمر . بل إنّما هي بحسب الاحتمال العقليّ في بادى الرأى . وحينئذٍ الاحتمال المذكور يخرجها عن الحصر مطلقاً ، إلا ان يقال تلك القسمة إنّما باعتبار الوجود الخارجى والعدم الخارجى ، ولا شكّ انّ الممتنع الوجود فى الخارج وإن لم يكن متحقّقاً فى الخارج لكنّه متحقّق فى نفس الأمر ، فلو اعتبرت القسمة بحسب نفس الأمر يخرج الممتنع لذاته بخلاف الاحتمال المذكور . نعم لو اعتبرت القسمة بالقياس الى الوجود المطلق والعدم المطاق كما يدلّ عليه تمثيلهم للممتنع لذاته باجتماع النقيضين وشريك البارى لا يستقيم الحصر مطلقاً .

ثمّ نقول لا يبعد ان يقال ليس المراد من اقتضاء الذات للوجود اقتضاؤها له فقط . وكذا ليس المراد من اقتضاء الذات لعدم اقتضاؤها له فقط ، فالاحتمال المذكور مندرج فى قسمى الواجب والممتنع . نعم ، يلزم احتمال التداخل بين الأقسام فى بادى النظر وهذا لا يقدح فى الحصر العقليّ الذى هو منع الخلوّ بل فى منع الجمع ، وإنّما القادح فيه احتمال الوسطة فلا اشكال .

واعلم انّ قوله « ذاته » فى القسم الأوّل للاحتراز عن الواجب لغيره وهو الممكن

الوجود. وفي القسم الثالث للاحتراز عن الممتنع لغيره وهو الممكن المعدوم. وأما في القسم الثاني فليبان الواقع رعاية لموافقه قسميه لما تحقق من أنه لا إمكان بالغير.

- ثم اعلم أنهم اختلفوا في علة احتياج الممكن الى المؤثر فذهب الحكماء الى أنها ٢  
الإمكان وحده وبعض المتكلمين الى أنها الحدوث وحده وبعضهم الى أنها الإمكان  
مع الحدوث شرطاً. وبعضهم الى أنها الإمكان مع الحدوث شرطاً. ومن هنا ترى الحكماء  
يستدلون على ثبوت الواجب المؤثر في العالم بالإمكان الأثر. وترى المتكلمين يستدلون على ٦  
ذلك بحدوث الأمر إما بحدوث الجوهر أو بإمكانها مع الحدوث كما هو طريقة الخليل -  
عليه السلام - حيث قال: «لَا أَحِبُّ الْإِفْلَينَ» وإما بحدوث الأعراض أو بإمكانها معه  
كما هو طريقة الكلبي حيث قال: «رَبِّي الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» على ٩  
ما قيل. والأثر على كل تقدير إما آفاقاً أو أنفسي. كما أشير اليه في قوله تعالى: «سَنُرِيهِمْ  
آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». فطريقة الخليل  
آفاقية. وطريقة الكلبي جامعة لقسمين: وقول أمير المؤمنين - عليه السلام - : «مَنْ ١٢  
عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» إشارة الى الطريقة النفسية الانفسية كما لا يخفى.

ولما كان الحق المختار عند المحققين مذهب الحكماء اختاره المصنف و

استدل بالإمكان على ثبوت الواجب فلذا قال :

وَلَا شَكَّ فِي أَنْ هِيَ هُنَا. أَيْ فِي الْخَارِجِ مَوْجُوداً. يعنى ان ثبوت موجود

مما في الخارج بديهي أولى لا يشك فيه عقل ولا ينزاعه إلا السوفسطائية الذين لا اعتداء

- بهم. ومن البين ان الموجود في الخارج منحصر في الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود ١٨

لذاته. ضرورة ان الموجود لا يمكن أن يكون ممتنع الوجود لذاته. فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْمَوْجُودُ

وَاجِباً لِدَانِهِ فَالْمَطْلُوبُ وهو ثبوت واجب الوجود لذاته ثابت وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ

- الموجود مُمَكِّناً فَتَبَيَّنَ فِي وَجُودِ الْخَارِجِ إِلَى مُوجِدٍ مَوْجُودٍ يُوجِدُهُ أَيْ يَوْجَدُ ٢١

هذا الموجود ذلك الموجود الممكن بالضرورة يعنى ان افتقار الممكن الى علة موجدة له

بديهي لا يفتقر الى دليل. وذلك لأن الحكم بأن أحد المتساويين لا يرجع على الآخر من

غير مرجح ضروري يجزم به البُلْه والصَّبِيان، بل هو مذكور في طبائع البهايم. وإنما قيّدنا  
الموجود بالموجود إذ لو جاز كونه معدوماً لم يلزم التسلسل الذي هو في الامور الموجودة، بل  
لم يلزم دور ولا تسلسل اصلاً، لجواز ان يكون الموجد المعدوم ممتنعاً لذاته لا واجباً ولا ممكناً  
حتى يلزم إمّا ثبوت المطلوب وإمّا الدور أو التسلسل فإن كان ذلك الموجد الموجود  
واجباً لذاته فالمطلوب ثابت أيضاً وإن كان ممكناً افتتقر إلى موجد  
موجود آخر أي مغاير للموجود الاول .

فإن كان ذلك الموجد الثاني هو الممكن الأول دَارَ، أي لزم الدور — من  
قبيل نسبة الفعل الى المصدر — وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب،  
وإن كان ممكناً آخر غير الممكن الاول تسلسل. أي لزم التسلسل على تقدير عدم  
الإنهاء إلى الواجب لذاته وعدم العود اصلاً، وهو ترتب أمور غير متناهية إمّا وضعاً كما  
في عدم تناهي الأبعاد. وإمّا عقلاً بطريق التصاعد من المعلول إلى العلة وهو التسلسل من  
جانب العلة كما فيما نحن فيه، او بطريق التنازل من العلة إلى المعلول وهو التسلسل من جانب  
المعلول، هذا على رأي الحكماء، وأمّا على رأي المتكلمين فهو وجود امور غير متناهية  
سواء كانت مترتبة أولاً على ما سيجيء تحقيقه. وكان عليه ان يقول بعد الترديد الثاني فإمّا  
أن ينتهي الى الواجب لذاته او يعود في مرتبة من المراتب الى ما سبق او يذهب الى غير النهاية،  
فان كان الاول فالمطلوب، وان كان الثاني دار، وان كان الثالث تسلسل.

وهي هنا بحث من وجوه :

الأول، ان الممكن عند التحقيق ما لا يكون ذاته مقتضياً للوجود ولا العدم اقتضاء  
تاماً ضرورياً، وحينئذ يجوز ان يكون ذاته مقتضياً لاحدهما بشرط عدمي، فلا يقتضي  
موجداً مغايراً حتى يلزم الدور أو التسلسل او الإنهاء إلى الواجب لذاته .

الثاني. ان الممكن يجوز أن يكون أحد الطرفين راجحاً لذاته رجحاناً غير  
واصل الى حدّ الوجوب، ويقع ذلك الطرف الراجح بهذا الرجحان الذاتي من غير حاجة  
الى مرجح مغاير، لانه لا يلزم من ترجح أحد المتساويين من غير مرجح بل يترجح، الراجح

ولا فساد فيه . فعلى هذا ايضا لاحاجة للممكن الموجود إلى موجد مغاير فلا يلزم شيء من الأمور الثلاثة . وقد تصدى المحققون لابطال هذا الاحتمال ، لكن مذكروه من المقال لا يخلو عن ضعف واشكال ، فلم نتعرض له مخافة الإطناب والاملال .

الثالث : أننا لو سلمنا ان الممكن يحتاج إلى موجد مغاير له فلانسلم أنه يحتاج إلى موجد موجود ، لجواز ان يكون وجوده لازما لماهية ممكن آخرو مترتبا عليها من حيث هي من غير أن يكون لوجودها مدخل فيه . وما اتفقوا عليه من « أن الشيء ما لم يوجد لم يوجد » ممنوع وإن ادعوا البداهة فيه . لجواز ان يقتضى ذات الشيء من حيث هي وجود ممكن كما يقول المتكلمون في الواجب لذاته من أن وجوده زايد على ذاته . وذاته من حيث هي تقتضى وجوده اقتضائا تاما ضروريا . والفرق بين اقتضاء الذات وجودها واقتضاءها وجود غيرها بأن الثانى فرع وجودها بخلاف الأول تحكم بحث لا بد له من دليل ولا يخفى ان هذه المنوع الثلاثة واردة على جميع براهين إثبات الواجب لذاته : فإثباته بالدليل العقلى أمر مشكل جدا كما اشار اليه بعض العارفين .

الرابع : ان اللازم على تقدير انتفاء الواجب احد الأمور الثلاثة توقف الشيء على نفسه او الدور أو التسلسل . فالأولى عدم الإقتصار على الأخيرين . إلا أن يقال ترك ذلك الإحتمال لظهور فساد ، حتى ان فساد الدور مبين بفساد تقدم الشيء على نفسه كما سيجىء وهو باطل الظاهر ان الضمير راجع الى التسلسل وكان التصريح بدعوى البطلان فى التسلسل وترك التصريح بها فى الدور مع انه لا بد من دعوى البطلان فيها معا حتى يتم الدليل اشارة الى أن بطلان بالدور بديهى لا يحتاج الى بيان كما ذهب اليه الرازى ، واختاره المحقق الطوسى . حتى كانه لاحاجة فيه إلى دعوى البطلان أيضا بخلاف التسلسل . ويؤيد ذلك الإشارة ما وقع فى بعض النسخ من قوله بعد هذا الكلام « لان جميع

آحاد تلك السلسلة . . . » بدون الواو على ان يكون دليلا على بطلان التسلسل . أو اشارة الى ان بطلان التسلسل يستلزم بطلان الدور لاستلزام الدور التسلسل على ما قيل . ويختمل أن يكون الضمير راجعا الى كل واحد من الدور والتسلسل . أو الى أحدهما باعتبار ان

اللازم في الحقيقة أحد الأمرين لا كلاهما ، ومن البين أن إبطال أحد الأمرين يستلزم إبطال كل واحد منهما . ضرورة أن أحد « الأمرين أعم من كل واحد ، وإبطال الأعم يستلزم إبطال الاخص ، فكانته قال : واللازم بجميع أقسامه باطل » فافهم . ٣

أما وجه بطلان الدور والتنبيه عليه فهو أن يقال إذا توقف أعلى ب بمرتبة أو بمراتب . وتوقف ب على بمرتبة أو بمراتب . يلزم تقدم كل منهما على نفسه بمراتب . وتأخر كل منهما عن نفسه بمراتب ، وكلاهما ضروري البطلان لاستلزامهما اجتماع النقيضين وارتفاعهما معا . ولما جعل هذا الوجه تنبيها على بطلان الدور لادليلا عليه . اندفع ما أوردوا عليه من الاعتراضات والشبه ، إذ المناقشة في التنبيهات مما لا يجدي كثير نفع .

وأما وجه بطلان التسلسل والدليل عليه فكثير . أقول - بما وأشملها برهان التطبيق الذي هو العمدة في إبطال التسلسل لجريانه في كل ما يدعى عدم تناهيه . وتقريره أنه لو تسلسلت أمور إلى غير النهاية فحصلت هناك جملة - إن : إحداهما مجموع تلك الأمور الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء والأخرى ماسوى قدر متناه من تلك الجملة من جانب المبدأ . فينطبق ١٢ الجملتين من مبدأيهما بأن تفرض الأول من الثانية بازاء الأول من الأولى والثاني بازاء الثاني ، وهلم جرا . فان كان بازاء كل جزء من الأولى جزء من الثانية يلزم تساوى الكل والجزء ، وإن لم يكن كذلك فقد وجد في الأولى جزء لا يوجد بازائه جزء في الثانية . وهذا ١٥ يستلزم تناهى الثانية ويلزم منه تناهى الأولى لان زيادتها عليها بقدر متناه هو القدر المحذوف من الأولى لتحصيل الثانية ، والزايد على المتناهى بقدر متناه متناه بالضرورة . فيلزم انقطاع السلسلتين معا وقد فرضناهما غير متناهيين . وكلا اللازمين محال قطعاً فالملزوم مثله . ١٨

وهذا الدليل على رأى المتكلمين يجرى في الأمور الغير المتناهية الموجودة مطلقا . سواء كانت متعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية . أو مجتمعة فيه سواء كانت بينها ترتيب عقلى كالعلل والمعلولات . أو وضعى كالأبعاد ، أو لم يكن بينها ترتيب أصلا كالنفوس ٢١ الناطقة المفارقة : فعندهم لا يشترط في بطلان التسلسل إلا الوجود .

وأما على رأى الحكماء فلا يجرى إلا في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود فيشترط

عندهم في بطلان التسلسل الترتيب والاجتماع في الوجود أيضا، فلهذا قالوا بقدم تناسل الحركات الفلكية . واخوادث اليومية . والنفوس الناطقة .

- وقد أورد على الفريقين ان الدليل جارٍ في مراتب الأعداد ، فيلزم تناسلها مع انها غير متناهية اتفاقاً وبدية . وأجيب عنه بأن التطبيق انما يجري فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض . فإنه ينقطع بانقطاع التوهم . وحاصله أن التطبيق فرع الوجود ولوهذا . وليس الموجود من الأعداد إلا قدراً متناهياً . وما يقال من أنها غير متناهية معناه أنها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه آخر فلا اشكال . وكذا الكلام في معلومات الله تعالى ومقدوراته سؤالاً وجواباً . ورد بأن مراتب العدد وان لم تكن بتفاصيلها موجودة في الأذهان القاصرة ، لكنها موجودة بتفاصيلها في المبادئ العالية . وإلا يلزم النقص في الواجب . والحالة المنتظرة في كاتها . وكلاهما محال عندهم . وأيضاً ان كل واحدة من تلك المراتب متصفة بصفة ثبوتية في نفس الأمر مثل كونها فوق ما بعدها وتحت ما فوقها . فلا بد أن تكون موجودة في نفس الأمر ، ضرورة ان ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر يستلزم ثبوت المثبت له فيها ، ولا خفاء في ان التطبيق على الوجه المذكور لا يتوقف على الوجود في الخارج ، بل يكفي فيه الوجود في نفس الأمر سواء كان في الخارج أو في الذهن . اللهم الا ان يقال ان اكثر المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني .

- أقول : فيه نظر ، أما أولاً فلاننا لانسلم انّه لو لم يكن علم المبادئ العالية محيطاً بجميع مراتب العدد تفصيلاً يلزم النقص في الواجب والحالة المنتظرة في المبادئ العالية لجواز أن يكون الإحاطة بجميعها تفصيلاً ممتنعاً حينئذ لا يلزم النقص في الواجب . ولا الحالة المنتظرة في تلك المبادئ . ويؤيد ذلك ما قيل ان معنى عدم تناسل معلومات الله تعالى انها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر ، لا بمعنى ان ما لا نهاية له داخل تحت علم الشامل على ان استلزام علم المبادئ العالية للوجود الذهني ممنوع .

- وأما ثانياً فلان اتصاف جميع مراتب العدد بالصفات الثبوتية غير بين ولا مبين . ولو سلم فيكفي في ذلك كونها موجودة في الذهن إجمالاً ، لان ثبوت شيء لشيء في نفس

الأمرا نهما يستلزم ثبوت المثبت له في نفس الأمر مطلقا . سواء كان في الخارج أو في الذهن تفصيلا أو إجمالا وثبوتها في الذهن إجمالا لا يكفي في التطبيق على ما يخفى .

٣ وأما ثالثا فلان الاعتذار المذكور لسوتم لتم من جانب أكثر المتكلمين المنكرين للوجود الذهني مع ان الإشكال مشترك الورود بين جميع المتكلمين والحكماء .

٦ ثم أورد على الحكماء ان الدليل جار في الحركات الفلكية والنفوس الناطقة البشرية والحوادث اليومية مع أنها غير متناهية عندهم .

فأجابوا عن الأول ، بأن ما لا يجتمع في الوجود معدوم قطعاً فلا يجري فيه التطبيق كما في مراتب العدد .

٩ وفيه انه يكفي في التطبيق وجود الأجزاء في الجملة ولو متعاقبة كما لا يخفى . ولهم في التفصي عن الثاني جواب يفضي ايراده إلى إطناب لا يابق بشرح هذا الكتاب . وانت تعلم ان خلاصته وهي اشتراط الترتب جارية في دفع النقض بمراتب العدد ، اذ لا ترتب فيها أيضا فلا تغفل . ١٢

١٥ واعلم انه يتجه على ذلك الدليل اننا لانسلم انه لو لم يوجد بإزاء كل جزء من الأولى جزء من الثانية يلزم تناهي الناقصة : لجواز أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الأخرى مع كون كل منهما غير متناهية لابد لنفي ذلك من دليل ، ودعوى البداهة غير مسموعة . ثم أقول بعد لزوم تناهي الناقصة لاحاجة الى اثبات تناهي الزائدة بالمقدمات المذكورة . لأنه إنما يحتاج إلى ذلك لو كانت الجملة الثانية خارجة عن الأولى ، وأما اذا كانت داخلة فيها من جانب عدم التناهي كما فيما نحن فيه فتناهي الناقصة هو تناهي الزائدة بعينه ، فلا حاجة إلى ذلك على ما لا يخفى . ١٨

لا يقال : إذا كان الاجتماع في الوجود شرطاً في بطلان التسلسل عند الحكماء لم يتم دعوى بطلانه فيما نحن فيه على رأيهم ، لجواز أن يكون الممكنات المتسلسلة متعاقبة في الوجود لا مجتمعة ، مع ان هذا الدليل واقع على رأيهم . لانا نقول : اتفق الحكماء على ان علة الحدوث علة البقاء وهو الحق المختار عند المحققين ، وحينئذ لابد أن يكون تلك ٢١

الممكنات المتسلسلة مجتمعة في الوجود قطعاً. وَلَا نَعْتَظِفُ عَلَى مَا يَفْهَمُ مِنْ فَحْوَى الْكَلَامِ كَأَنَّهُ  
 قَالَ وَاجِبُ الْوُجُودِ مَوْجُودٌ لِأَنَّهُ لَا شَكَّ فِي أَنَّ هِيَائَهُنَا مَوْجُودٌ الْخ. وَلِأَنَّ جَمِيعَ آحَادِ تِلْكَ  
 السَّلسَلَةِ الْخ. وَإِنَّمَا أُورِدَ دَلِيلَيْنِ عَلَى ثُبُوتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ لِدَانِهِ تَابِعِيهَا عَلَى أَنَّ ادِّلَّةَ إِثْبَاتِ  
 الْوَاجِبِ عَلَى قِسْمَيْنِ : أَحَدُهُمَا مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى إِبْطَالِ الدُّورِ . وَثَانِيَهُمَا مَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى  
 ذَلِكَ بَلْ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْوَاجِبِ أَوْ لَا ثُمَّ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى بَطْلَانِ السَّلسَلِ كَمَا سِيرَدَ عَلَيْكَ .  
 وَفِي بَعْضِ النُّسخِ لَأَنَّهُ بَدُونَ الْوَاقِعِ عَلَى أَنَّهُ يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى بَطْلَانِ السَّلسَلِ . وَفِيهِ أَنَّهُ  
 يَأْبَى عَنْهُ قَوْلُهُ فِي آخِرِ الْكَلَامِ « فَيَكُونُ وَاجِبًا فَهُوَ الْمَطْلُوبُ » كَمَا لَا يَخْفَى . جَمِيعَ آحَادِ  
تِلْكَ السَّلسَلَةِ الْجَامِعَةِ لِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ . أَيْ لَوْ لَمْ يَوْجَدْ وَاجِبٌ لِدَانِهِ  
 لَكَانَ كَالْمَوْجُودِ مُمْكِنًا مُسْتَعْدًا إِلَى امْكِينِ آخِرٍ فَيَتَحَقَّقُ هُنَاكَ سَلْسَلَةٌ مَرْكَبَةٌ مِنْ مُمْكِنَاتٍ  
 غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ . فَمَجْمُوعُ تِلْكَ السَّلسَلَةِ الْجَامِعَةِ لِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ بَحِثٌ لَا يَشُدُّ عَنْهَا شَيْءٌ مِنْهَا  
 مَوْجُودَةٌ مُمَكِّنَةٌ . أَمَّا كَوْنُهَا مَوْجُودَةً فَلِأَنَّ أَجْزَاءَهَا بِأَسْرَافِهَا مَوْجُودَةٌ قَطْعًا . وَمَا يَوْجَدْ  
 جَمِيعَ أَجْزَائِهِ فَهُوَ مَوْجُودٌ ضَرُورَةً . وَأَمَّا كَوْنُهَا مُمْكِنَةً فَلِأَنَّهَا مَوْجُودَةٌ مُحْتَاجَةٌ إِلَى كِلَا  
 وَاحِدٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ الَّتِي هِيَ أَجْزَائُهَا . وَالْمَوْجُودُ الْمُحْتَاجُ وَخَصَرٌ إِلَى الْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ  
 قَطْعًا . كَذَا قَالُوا .

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ الْكَلَامُ مَبْنِيٌّ عَلَى فَرْضِ انْتِفَاءِ الْوَاجِبِ لِدَانِهِ فَلَا يَدُّ أَنْ يَكُونَ  
 مَجْمُوعُ تِلْكَ السَّلسَلَةِ مُمْكِنَةً وَإِلَّا لَزِمَ خِلَافُ الْفَرْضِ ، ضَرُورَةُ أَنَّ الْمَوْجُودَ مُنْهَضًا فِي  
 الْوَاجِبِ لِدَانِهِ وَالْمُمْكِنِ .

وهيائهنابحث من وجهين :

الأول . انا لانسلم ان مجموع تلك السلسلة موجود لان ما يوجد جميع اجزائه انما  
 يكون موجودا اذا لم تكن عينية الاجزاء للكل مشروطة بشرط . وأما اذا كانت عينيتها  
 له مشروطة بشرط فلا يلزم من وجودها وجوده لجواز انتفاء ذلك الشرط كما في التقضية  
 وأجزائها الأربعة المشروطة عينيتها لها بتعلق الإيقاع أو الانتزاع بالجزء الرابع الذي  
 هو الوقوع أو الملاقاة .



- وجوابه : انّ وجود الكلّ عين موجودات أجزائه مطلقا بالضرورة فلا وجه لوجود الأجزاء بدون وجود الكلّ قطعاً ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة . وأمّا
- ٣ حديث القضية وأجزائها فردود بأنّ الجزء الرابع منها هو الوقوع أو اللاوقوع بشرط الإيقاع أو الانتزاع لآذات الوقوع أو اللاوقوع ، إلّا انّ الآذات والتقييد لما آذيا في القضية بعبارة واحدة عدّ مجموعها جزئاً واحداً وجعل الأجزاء اربعة لآخمة .
- ٦ الثاني ، انّ ذلك المجموع إنّما يكون موجودا إذا كانت أجزائها مجتمعة في الوجود ، وأمّا اذا كانت متعاقبة فيه فلا نسلم كون المجموع موجوداً ولا ممكناً ، واجتماع الأجزاء فيما نحن فيه ممنوع لجواز أن لا يكون علّة الحدوث علّة البقاء كما ذهب اليه بعضهم .
- ٩ وجوابه : انّ المراد بوجود ذلك المجموع وإمكانه اعمّ من أن يكون موجودا بوجودات مجتمعة أو متعاقبة ، وأن يكون ممكناً باعتبار الوجودات المجتمعة او المتعاقبة .
- ويكفي هذا في إثبات المرام إذ لا خفاء في انّ الموجود المركّب يحتاج إلى المؤثر باعتبار مجموع وجودات أجزائه ، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة . على أنه يجوز أن يكون هذا الإستدلال على رأى الحكماء القائلين بأنّ علّة الحدوث علّة البقاء كما هو الحقّ . واذا كان مجموع آحاد تلك السلسلة ممكنة .
- ١٥ فتشترك أى تشارك تلك الجميع مع كل واحد من آحاديها . ويحتمل ان يكون
- الضمير راجعاً إلى مجموع الجميع والآحاد وحينئذ يكون الإشتراك على ظاهره أى يشترك جميع الآحاد . وكل واحد منهما فى امتناع الوجود بذاتها إذ لو كانت موجودة بذاتها لكانت واجبة لذاتها ، هذا خلف . ويتّجه على الملازمة بعض المنوع السابقة فتذكر . فلا بدّ لهما من مؤجد أى موجد موجود ليتفرّع عليه قوله « فيكون
- واجباً بالضرورة » . وهذا مبنى على أن كل ممكّن محتاج إلى موجد موجود . وقد عرفت
- ٢١ ما فيه فلا تغفل . خارج عنها بالضرورة وذلك لأنّ موجد المجموع لو لم يكن خارجاً عنه لكان إمّا نفسه اوجزء منه ، وكلاهما باطل ، فتعيّن ان يكون خارجاً عنه .
- أمّا بطلان الأوّل ، فلانّ موجد الكلّ لو كان نفسه من حيث هو هو يلزم أن يكون

واجبا لذاته . وقد ثبت انه ممكن . هذا خلاف . مع انه مستلزم للمطلوب . ولو كان نفسه من حيث انه موجود يلزم إما تقدم الشيء على نفسه وإما كونه الشيء موجودا بوجودين فصاعدا . ضرورة تقدم العلة من حيث الوجود على المعلول بالوجود . وهذا توضيح ما قبل :  
« ان العلة التامة للشيء لو كانت نفسه لكان واجبا لذاته لا ممكنا » .

وأما بطلان الثماني . فلان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه وإلا لم يكن موجدا للكل بل للبعض ، فيلزم كون ذلك الجزء علته لنفسه ولعلله .  
وهي ههنا أبحاث :

الأول : انه إن أريد بالموجد الفاعل مطلقا فلا نسلم ان موجد الكل موجد لكل جزء منه لجواز أن يكون الفاعل في إيجاد محتاجا الى شيء لا يستند إليه . وإن أريد الفاعل المستقل في التأثير بمعنى ما لا يستند المعلول إلا إليه أو إلى ما صدر عنه فلا نسلم ان الممكن لا بد له من فاعل مستقل في التأثير بهذا المعنى .

أقول : يمكن أن يجاب عنه بأن المراد هو مطلق الفاعل كما هو الظاهر . ولا بد أن يكون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه . بناء على ان وجود الكل عين وجودات الأجزاء . فلو لم يكن مفيد وجود الكل مفيدا لجميع وجودات الأجزاء لم يكن مفيدا لوجود الكل ضرورة ان مفيد الشيء مفيد لما هو عينه . إلا ان فيه ما ستعرف عن قريب .

الثاني . انه إن أريد بكون موجد الكل موجد الكل جزء منه بعينه . منعنا لجواز أن يكون موجد الكل مجموع موجودات الأجزاء لا موجد شيء منها أصلا . كما اذا كان موجد بعض الأجزاء غير موجد للبعض الآخر كما فيما نحن فيه . وإن أريد ان موجد الكل إما عين موجد كل جزء منه أو مشتمل عليه فلا نسلم ان موجد الكل لو كان جزئه يلزم كون ذلك الجزء علته لنفسه . ولعله لجواز أن يكون موجد الكل مجموع موجودات الأجزاء على سبيل التوزيع وهو ههنا ما قبل المعلول الأخير . ولا محذور فيه . لانه لما كان وجود الكل عين وجودات الأجزاء قطعا . ولا فرق بين الكل والأجزاء إلا باعتبار ان ما لوحظ في الثاني بدفعات لوحظ في الأول دفعة واحدة . كان موجودات الأجزاء

كافية في وجود الكل ولا حاجة له إلى موجد آخر ضرورة .

وأما ما قيل ان لكل واحد من تلك الأجزاء موقدا متقدما على ما قبل المعلول الأخير، فهو أولى بأن يكون موقدا لكل . ففساده ظاهر، لأن ما قبل المعلول الأخير أولى بأن يكون موقدا لكل لأنه الموجد لجميع اجزائه توزيعا مع أنه أكثر اشتمالا على علل الأجزاء، وكذا الكلام فيما قبل المعلول الأخير، وهكذا .

الثالث: ان ذلك الدليل لو تم بجميع مقدماته يلزم تعدد الواجب بل عدم تناهيه، لان المجموع المركب من جميع الممكنات الموجودة والواجب موجود ممكن لا بد له من موجد، وموجده لا يكون نفسه ولا جزئه لما ذكر بعينه فلا بد أن يكون خارجا، والموجود الخارج عن جميع الممكنات والواجب واجب آخر وهكذا . وكذا الكلام في المركب من الواجب ومعلوله الأول كالعقل الأول، فإن موجهه ليس نفسه ولا جزئه ولا ممكنا آخر، فتعين أن يكون واجبا آخر، وهكذا .

لا يقال: امكان المركبات المذكورة إنها هو باعتبار أجزائها الممكنة، وأما الأجزاء الواجبة فلا دخل لها في إمكان تلك المركبات، فالممكن بالحقيقة هو تلك الأجزاء الممكنة وموجدها الأجزاء الواجبة فلا محذور . بخلاف مانحن فيه . فإن أجزاء السلسلة المفروضة ممكنات صرفة .

لأننا نقول . المركب من حيث هو مركب ممكن، سواء كان مركبا من الممكن أولا حتى ان المركب من الواجبين ممكن، وكذا المركب من الممتنعين، إذ التحقيق أن التركيب مطلقا يستلزم الإمكان الذاتي ولهذا حكموا بان البساطة من لوازم الوجوب الذاتي . نعم، يمكن أن يجاب بأن المركب من الواجب والممكن وإن كان ممكنا لكن لا يحتاج إلى موجد يفيد الوجود لنفسه، بل يكفي ما يفيد الوجود لجزئه الممكن . بخلاف الممكن المركب من الممكنات الصرفة اذ لا بد من موجد يفيد الوجود لنفسه بالضرورة .

الرابع: انتهم جعلوا هذا الدليل من الأدلة الغير المفتقرة الى ابطال الدور والتسلسل .

وما ذكر فيه من انّ موجد الكلّ لو كان جزئه يلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعلّه يتضمّن إبطال الدور قطعاً.

وأجيب عنه بأنّه يكفي في بطلان كون الجزء موجداً للكلّ لزوم كونه علّة لنفسه. <sup>٣</sup> وأما لزوم كونه علّة لعلله فإنّما ذكر تبرّعاً، لا لتوقّف المطلوب عليه.

أقول: يمكن أنّ يحاج عنه بأنّ المراد من عدم افتقار هذا الدليل إلى إبطال الدور والتسلسل عدم افتقاره على كلّ منهما على معنى رفع الإيجاب الكلّي لعدم افتقاره إلى إبطال شيء منهما على معنى السلب الكلّي، إذ القسم المقابل هو الدليل المفتقر إلى كلّ منهما. وأيضاً يجوز أنّ يكون المراد ببطلان كون الجزء علّة لعلله بطلانه لا من حيث انه دور يستلزم تقدم الشيء على نفسه، بل من حيث أنّه يستلزم توارّد العلتين المستقلّتين على كلّ واحد من الأجزاء الغير المتناهية، ضرورة انّ لكلّ واحدة من علله علّة مستقلة أخرى على ما فرض. على أنّه فرق بين الدور وكون الشيء علّة لعلله ولو بالاعتبار فليتامل. وإذا كان موجد الجميع خارجاً عنه ففيه يكون واجباً بالضرورة، إذ الموجود الخارج <sup>١٢</sup> عن جميع الممكنات واجب لذاته.

واعترض عليه بأنّه إنّ أريد بتلك التسلسلة الجامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن أصلاً فهي غير لازمة من الكلام السابق. وإنّ أريد بها التسلسلة الجامعة لجميع الممكنات المتسلسلة المذكورة فالموجود الخارج عنها لا يلزم ان يكون واجباً لذاته بل يجوز أن يكون ممكناً آخر.

وأجيب عنه بأنّا ننقل الكلام إلى ذلك الممكن، فيحصل هناك سلسلة أخرى موجدتها إما واجب لذاته أو ممكن آخر. وننقل الكلام إليه وهكذا، فإمّا أن ينتهي إلى الواجب لذاته أو يحصل هناك سلاسل غير متناهية. فمجموع التسلسلة المشتملة على تلك السلاسل الغير المتناهية جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن أصلاً والخارج <sup>٢١</sup> عنها لا بدّ أن يكون واجباً لذاته وهي المراد بتلك التسلسلة الجامعة لجميع تلك الممكنات، إذ الكلام بالآخر ينجرّ إليه.

- أقول : لا يلزم أن يكون تلك السلسلة المشتملة على جميع تلك السلاسل المترتبة الغير المتناهية أيضا جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشدّ عنها أصلا ، لجواز أن يكون الخارج عنها ممكنا آخر أيضا . ولونقل الكلام آخراً الى مجموع المركبات الموجودة الغير المتناهية بحيث لا يشدّ عنها ممكن أصلا فلا يلزم أن يكون بين جميع أجزائها ترتب لجواز أن يكون بعض أجزائها غير مستند إلى بعض آخر أصلاً . فلا يكون هناك تسلسل باطل على رأى الحكماء .
- ولا يدلّ هذا الدليل على ' بطلان التسلسل اصلاً ، ولهذا اخذوا الترتب بين أجزاء تلك السلسلة ولم يردّوا من أول الأمر في مجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يشدّ عنها ممكن آخر موجود . إلا أن يقال انما ننقل الكلام آخراً الى السلسلة المشتملة على جميع السلاسل المترتبة الغير المتناهية ، والموجود الخارج عنها وإن جاز أن يكون ممكنا آخر لكن لا يجوز أن يكون الموجود الخارج عنها الموجد لها ممكنا آخر والاصل هناك سلسلة أخرى غير متناهية فتكون داخلية في تلك السلسلة المفروضة ضرورة . أنها فرضت مشتملة على جميع السلاسل المترتبة الغير المتناهية ، فحينئذ لا بدّ أن يكون موجد تلك السلسلة المفروضة واجبا لذاته . لكن على هذا يكون المراد بقولهم « الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته » ، أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجد لها واجب لذاته بقريضة أن الكلام في موجدها فلا اشكال .

- نعم لو قالوا : « الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته أو مستلزم له » لكان أولى . لجواز أن يكون موجد تلك السلسلة ممكنا آخر مستنداً إلى الواجب ابتداءً أو بواسطة أو مركباً من الواجب وممكن آخر أو ممكنا آخر مستنداً الى هذا المركب كما لا يخفى . وهو المطلوب .

- أورد عليه أن ثبوت الواجب على تقدير عدم ثبوته يكون خلفاً لانتهاها على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوباً . كدائه قيل عدم ثبوت الواجب يستلزم ثبوته فيكون محالاً . ضرورة أن ما كان مستلزماً لنقيضه كان محالاً فيكون ثبوت الواجب حقاً .

وأجيب عنه بأن الخيال كما ذكر ، لكن الخلف المستلزم قد يكون عين المطلوب

ولذلك يقال : هذا خلف . ومعذلك هو مطلوبنا .

- أقول : ذلك الإشكال إنما يتجه لوقرر الدلائل بطريق الخلف ، ويمكن تقريره  
 ٣ بطريق القياس الإستثنائي مع وضع المقدم بأن يقال إذا كان هيلها موجود فالواجب ثابت ،  
 لكن هيلها موجود ، فالواجب ثابت . أمّا وضع المقدم فظاهر . وأمّا الملازمة فلأنه إذا  
 كان هيلها موجود يلزم إمّا كونه واجبا وإمّا استناده إليه بواسطة أو بغير واسطة ، وإمّا  
 ٦ الدور أو التسلسل . وعلى كلّ تقدير يلزم ثبوت الواجب . أمّا على التقدير الأوّل فظاهر  
 وأمّا على التقديرين الآخرين فلأنّهما يستلزمان وجود سلسلة غير متناهية مشتملة على  
 جميع الممكنات قطعاً ، وتلك السلسلة ممكن موجود لا بدّ لها من موجد موجود خارج عنها  
 وهو الواجب . فيلزم ثبوت الواجب على كلّ تقدير ، وهو المطلوب .

- وعلى هذا الإشكال على أنّه يمكن أن يقال المراد بقوله « هو المطلوب » أنّه المطلوب  
 الذي فرض نقيضه باطلاً فيكون المطالب حقاً فتمنطق . هذا تقرير الكلام على تقدير كونه  
 ١٢ دليلاً برأسه على ثبوت الواجب لذاته كما هو المطلوب . وأمّا تقرير الكلام على تقدير كونه  
 دليلاً على بطلان التسلسل فإنّ يقال التسلسل اللازم هيلها باطل . لأنّ كون الواجب  
 لذاته موجداً لتلك السلسلة يستلزم انقطاعها . قطعاً إذ الواجب الموجد لها ان لم يوجد  
 ١٥ بعض آحادها لم يكن موجداً لها ، ضرورة أن موجد الكل لا بدّ أن يكون موجداً لبعض  
 أجزائه وإن كان موجداً لبعض آحادها فلا بدّ أن ينقطع السلسلة عنده وإلا لزم  
 توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد .

- وأورد عليه أنّ هذا إنّما يلزم إذا كان لكلّ واحد من آحاد السلسلة علّة مستقلّة  
 ١٨ في تلك السلسلة . وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يلزم ذلك لجواز أن يكون موجد كلّ  
 واحد من آحادها هو الواجب مع ما فوقه من العلل ، فلا يلزم بطلان التسلسل مطلقاً .

- ويمكن أن يجاب منه بأنّ المفروض في تلك السلسلة أن يكون لكلّ واحد من  
 ٢١ آحادها موجد فيها . فلو كان الواجب موجداً لشيء منها يلزم توارد العلّتين الفاعلتين على  
 معلول واحد . ولا شكّ أنّه يستلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد ،

٣ لأنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على بطلان التسلسل في العلل التفاعلية أو المستقلة دون العلل مطلقا ولا محذور فيه ، لانه كما لا يبطل التسلسل في المعلولات يجوز أن لا يبطل التسلسل في العلل مطلقا بناء على أنّ المقصود ههنا ابطال التسلسل في الجملة . وأمّا ابطاله مطلقا فانّما هو بادلّة أخرى .

٥ وقد يجاب بأنّ المفروض في السلسلة المذكورة أن يكون لكلّ من واحد آحادها علّة مستقلة فيها ، فعلى هذا يلزم ترارّد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد قطعاً . وفيه نظر ، لأنّ العلّة المستقلة لا يجب أن تكون موجودة . فلو كان الكلام السابق في العلّة المستقلة للممكن لم يحصل هناك سلسلة فضلاً عن سلسلة غير متناهية موجودة . فليتأمّل .

١٢ فإن قلت . الحكم ببطلان التسلسل فيما سبق كان مقدّمة لدليل إثبات الواجب ، فلو كان قوله «لأنّ جميع آحاد تلك السلسلة» الخ . دليلاً على هذه المقدّمة ومن مقدّماته إثبات الواجب حيث قال «فيكون واجباً بالضرورة» يلزم الدور والمصادرة على المطلوب .

١٥ قلت . يمكن تقرير هذا الدليل بأنّ التسلسل مستلزم لوجود سلسلة جامعة لجميع الممكنات ووجود تلك السلسلة مستلزم لوجود الواجب المؤثّر فيها ، ووجود الواجب المؤثّر فيها مستلزم لانقطاع السلسلة على ما عرفت بيانه . فيكون وقوع التسلسل مستلزماً لانتفائه . ضرورة أنّ المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء . وما كان وقوعه مستلزماً لانتفائه له يكون باطلاً قطعاً . وعلى هذا لا يستدعي قوله «فيكون واجباً بالضرورة»

٢١ أن يكون إثبات الواجب من مقدّمات دليل إبطال التسلسل حتّى يستلزم المصادرة على المطلوب . نعم لو اكتفى في موجد تلك السلسلة بكونه موجداً خارجاً عنها . ولم يتعرّض بكونه واجباً لكفى إبطال التسلسل وسلم عن توهم الدور . وهذا أيضاً يؤيد أن يكون قوله «ولأنّ» بالواو العاطفة دليلاً آخر على إثبات الواجب على وفق ما اشتهر فيما بينهم ، على ما لا يخفى .

أقول : يمكن أن يستدلّ على بطلان التسلسل المذكور بأن يقال جميع آحاد تلك

السلسلة الجامعة ممكن موجود لا بد له من موجد. وموجدها لا يجوز أن يكون نفسها ولا  
جزئها لما بينا سابقا ولا خارجا عنها. وإلا يلزم توارد العلتين المستقتتين على معلول واحد  
قطعا. فيكون التسلسل المستلزم لوجود تلك السلسلة الجامعة باطلا بالضرورة . ٣

أوتقال لا يجوز أن يكون لتلك السلسلة موجدأ أصلا؛ وإلا يلزم توارد العلتين المستقتتين  
على معلول واحد. سواء كان ذلك الموجد نفسها أو جزء منها أو خارجا عنها. لما تقرر  
أن موجد الكل لا بد أن يكون موجدأ لكل جزء منه فيكون التسلسل المستلزم لوجود  
تلك السلسلة باطلا قطعا . ٦

أوتقال لو كان لتلك السلسلة موجد سواء كان نفسها أو جزءا منها أو خارجا عنها  
يلزم انقطاعها قطعا ؛ لأن ذلك الموجد لا بد أن يكون موجدأ لكل جزء منها. فلا  
محالة يكون موجدأ لبعض آحادها بحيث يلزم الإنقطاع عنده لما عرفت آنفا . ٩

وأيضا يمكن أن يستدل على ثبوت الواجب بأن مجموع الممكنات الموجودة معا  
أوفى الجملة ممكن موجود قطعا. فلا بد من موجد. وذلك الموجد لا يمكن أن يكون نفس  
ذلك المجموع ولا اجزائه فلا بد أن يكون خارجا عنه. والموجود الخارج عن جميع  
الممكنات الموجودة واجب لذاته. كما لا يخفى . ٢١



## الفصلُ الثَّاني

من الفصول السبعة

فى

إثباتِ صفاتِهِ الثَّبُوتِيَّةِ

٣

وَهِيَ صِفَاتُ ثَمَـانٍ : القُدرة والعلم والحَيوة والإرادة مع الكراهة والإدراك  
والسَّـرمديَّة والكلام والصدق .

وقد زاد صاحب التَّـجريد على هذه الصِّفَات صفات ثبوتية أخرى مثل : الجود  
والملك والحكمة والقيومية ونحوها . والحقَّ أنَّه إن أريد أصول الصِّفَات الثبوتية فهي  
منحصرة فى القُدرة والعلم والحَيوة بحسب المفهوم . وأما الإرادة والكراهة والإدراك  
والصدق فهي من فروع العلم وراجعة إليه ، والكلام من فروع القُدرة وراجع إليها .

والسَّـرمديَّة راجعة إلى الوجود ، وإن كان الكلَّ بحسب الذَّات راجعا إلى الذَّات ومتَّحدا  
معه بالذَّات . وإن أريد مطلق الصِّفَات سواء كانت أصولا أو فروعا فهي غير منحصرة فيما  
ذكره المصنِّف بل فيما ذكره صاحب التَّـجريد أيضا ، إلا أن يقال المقصود بيان الاصول  
وإنما ذكر بعض الفروع لزيادة اعتنائه بشأنه لما فيه من الاختلاف فى الجُملة . فالمراد

من الصِّفَات الثَّبُوتِيَّة هي هذه الصِّفَات الثَّبُوتِيَّة التى لها زيادة اهتمام بشأنها . كذا الكلام  
فى الصِّفَات السَّلْبِيَّة فليتأمل .

٦

٩

١٢

١٥

## الصفة الأولى 'أنه تعالى' قادرٌ مختارٌ، القدرة والاختيار لفظان مترادفان

ومشتركان بين معنيين :

٣ أحدهما كون الفاعل بحيث يصحّ منه الفعل والتّرك بمعنى أنّه لا يازمه أحدهما إلّا بشرط الإرادة . ويقابله الإيجاب وهو كونه بحيث يلزمه أحد الطّرفين بلا اشتراط الإرادة .

٦ وثانيهما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، والمراد ههنا المعنى الأوّل لأنّه المختلف فيه بين المتكلمين والحكماء القائلين بالإيجاب . وأمّا كونه تعالى مختاراً بالمعنى الثّاني فمتفق عليه بين الفريقين إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ المشيئة من لوازم ذاته من حيث هي هي بمنع انفكاكها عنه ، فمقدّم الشرطيّة الأولى واجب الصّدق ومقدّم الثّانيّة واجب الكذب ، وكلتا الشرطيّتين صادقتان في حقّه تعالى ، فهذا المعنى لا ينافي الإيجاب . ضرورة أن الفعل إذا كان لازماً للمشيئة وهي لازمة للذّات من حيث هي هي كان الفعل لازماً للذّات من حيث هي وهو الإيجاب ، بخلاف المعنى الأوّل فإنّه يقتضي أن لا يكون الإرادة لازمة للذّات من حيث هي هي . فلا يكون فعل التّلازم للإرادة لازماً للذّات من حيث هي هي فيكون منافياً للإيجاب قطعاً . وبهذا التّحقيق اندفع ما توهم أنّ المعنى الأوّل أيضاً لا ينافي الإيجاب لأنّ أحد الطّرفين لا يلزم الذّات بدون الإرادة اتّفاقاً ويلزمها مع الإرادة اتّفاقاً فلا تغفل .

١٥ وإنّما قدّم صفة القدرة على صفة العلم مع أنّ العلم أعمّ من القدرة لشمولها للممكنات والممتنعات واختصاص القدرة بالممكنات ، وتقديم الأعمّ أولى كما لا يخفى ، لأنّ القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء والمتكلمين بخلاف العلم ، إذ لم ينكره إلّا شذوذة قليلة من قدماء الحكماء ففيها زيادة اهتمام يقتضي تقديمها .

٢١ وأمّا ما قيل من أنّ تقديم القدرة على العلم لكونها أصلاً بالنسبة إليه متضمّنة له فإنّ القدرة مشتملة على الدّاعي وهو العلم بالمصلحة . وما قيل أنّ تقديم القدرة لاستدعاء القدرة الصّنع ففيها ما لا يخفى . لأنّ العالم هو ما سوى الله من أجناس الموجودات كما يقال : « الإنسان عالم » و « الحيوان عالم » و « النّبات عالم » وربّما يطلق على الكلّ وهو المراد

هيأهنا ، أى جميع ما سوى الله من الموجودات مُحْدَثٌ ، أى موجود مسبق وجوده بعدمه سبقة زمنية . والمراد أن مجموع العالم محدث بجميع أجزائه خلافا لجمهور الحكماء ٣ فان من عدا افلاطون وجالينوس منهم ذهبوا إلى أن العالم قديم فى الجملة .

أما الفلكيات فبموادها وصورها الجسميّة والنوعيّة وأعراضها غير الحركات والأوضاع الشخصيّة ، وأما العنصريّات فبموادها وصورها الجسميّة المطلقة بذواتها ٦ وصورها النوعية إمّا بجنسها أو بنوعها . وأما الحدوث والقدم الذاتيّان وهما الإحتياج فى الوجود إلى الغير وعدم الإحتياج فيه إليه فهو من مصطلحات الفلاسفة ولاخلاف فى كون العالم حادثا بهذا المعنى . والدليل على كون العالم محدثا بجميع أجزائه أن العالم إمّا أجسام وإمّا أجزائها سواء كانت هيوليّات وصوراً أو جواهر فردة أو ما فى حكمها من ٩ الخطوط والسّطوح الجوهريّة ، وإما أعراض قائمة بها ، وكلّ واحد من أقسام الثلاثة محدث ، فالعالم بجميع أجزائه محدث . أمّا حدوث القسمين الأولين فظاهر ، لأنّ كلّ جسم فلكيّ كان أو عنصريّاً وكذا أجزائه فأنّه لا ينفكّك عن الحوادث ، أى كلّ جسم ١٢ يُوجد فانه لا ينفكّك عن شىء من الحوادث ، ولذا صحّ دخول «الفاء» فى خبران على القول المختار ، والحوادث جمع حادث وهو بمعنى المحدث ، كالكواهل جمع كاهل أعني البحر كة والسكّون وذلك لأنّ الجسم وأجزائه لا ينفكّك عن التحييز ، وما لا ينفكّك ١٥ عن التحييز لا ينفكّك عن الحركة والسكّون .

أما الصغرى فلان كلّ واحد من الجسم وأجزائه جوهر وهو عبارة عمّا قام بذاته ، ١٨ ومعنى القيام بالذات عند المتكلمين هو التحييز بالذات . وأمّا الكبرى فلأنّ التحييز هو الكون فى الحيّز ، وهو إن كان كونا أوّلا فى حيّزان فهو حركة ، وإن كان كونا ثانيا فى حيّز أوّل فهو سكّون وهو المراد بقول بعضهم : «انّ الحركة كون الأوّل فى مكان ثان ٢١ والسكّون كون ثان فى مكان أوّل» حيث أراد بالمكان الحيّز وإلا فهو أخصّ من الحيّز ، لانه بعد موجود أو موهوم ينفذ فيه بعد الجسم ، والحيّز بعد يشغله شىء ممتداً أو غير ممتد ، وهو المراد حتى يشتمل الجواهر الفردة وما فى حكمها . فمن قال المراد بالمكان بعد الجسم

فقد بعد عن المقصود وهيئتها بحث من وجهين :

أحدهما أننا لانسلم أن كل واحد من أجزاء الجسم جوهر ، لجواز تقوّم الجوهر بالعرض كالسّرير المركّب من القطع الخشبيّة والهيئة الاجتماعيّة على التحقيق .

٢ وجوابه أن الكلام هيئتها مبني على ماهو المشهور من امتناع تقوّم الجوهر بالعرض .  
على أنّه اذا ثبت حدوث الأجزاء الجوهريّة ثبت حدوث الأجزاء لما سيحيى من أن  
حدوث الجوهر يستلزم حدوث الأعراض قطعاً .

٦ وثانيهما ان حصر التحييز في الحركة والسكون ممنوع ، لجواز أن يكون كوناً أولاً  
في حيّز أوّل كما في آن الحدوث فلا يكون حركة ولا سكوناً .

وأجيب عنه بأنّ هذا المنع لا يضرّ لما فيه من تسليم المدّعى على أن الكلام فيما ثبت  
وجوده من العالم وهي الأعيان التي تعدّدت فيه الأكوان وتجدّدت عليه الأعصار  
٩ والأزمان .

أقول فيه نظّر ، لانّما إنّه إنّما يتمّ إذا أورد المنع المذكور على حصر التحييز بالنسبة  
١٢ إلى ذات المتحيّز مع قطع النظّر عن غيره في الحركة والسكون من حيث أنّه مقدّمة لدليل  
حدوث العالم . وأمّا إذا أورد على حصره فيهما من حيث أنّه من المقدّمات الكلاميّة ،  
فإنّ جمهور المتكلمين حصروه فيهما في بيان حصر مطلق التحييز في الأكوان الأربعة  
وهي الحركة والسكون والإجماع والإفتراق فهو نافع موجه ، ولهذا قال بعضهم إنّ  
١٥ لا ينحصر في الأربعة لمكان القسم الخامس وهو الكون الأوّل ، وغيروا تعريف  
السكون إلى عدم الحركة حتى يشتمل الكون الأوّل . وعلى هذا لا يقدح في ذلك المنع  
١٨ تخصيص الكلام بالأعيان التي فيه يتعدّد الأكوان على أن تخصيص الكلام بتلك  
الأعيان لا يدفع ذلك المنع على تقدير إرادته على مقدّمة الدليل أيضاً إذ لا يثبت عدم  
انفكاك تلك الأعيان الحركة والسكون فلا يتمّ التقريب .

٢١ واعلم أن المراد بأوليّة الكون وثانويّة أعمّ من أن يكون بحسب ذاته او بحسب  
الآن الذي يقارنه ، فلا اشكال في تعريف الحركة والسكون سواء بنى الكلام على القول

بتجدد الأكوان بحسب الآتات أولا ، كما توهم بعضهم على ما لا يخفى وهما ، أى الحركة والسكون حماد ثان لا يستبدعائيهما النمسيبوقية بالغير ضرورة ان الحركة مسبوقة بالكون فى الحيز الأول سبعا زمانيا ، والسكون مسبق بالكون الأول فى هذا الحيز كذلك ، ومالا ينفكك عن الحوادث فهو محدث بالضرورة ، ضرورة انه لو كان قديما يلزم قدم الحادث وهو محال قطعاً .

وفيه بحث وهوان عدم انفكاك الشيء عن الحادث عبارة عن كونه بحيث لا يجرى عليه زمان إلا ومعه حادث فيه ، ويجوز ان يكون القديم بحيث لا ينفكك عن حادث بهذا المعنى بأن يتصف فى كل زمان من الأزمنة الماضية بواحد من الحوادث على سبيل البدلية لآلى بداية ، وعلى هذا لا يلزم قدم الحادث لجواز أن يكون المطلق قديما والجزئيات بأسرها حادثة كما هو مذهب الحكماء فى الحركات الفلكية .

نعم لو ثبت ان الحركة والسكون المطلقتين حادثان يلزم أن يكون مالا ينفكك عنها محدثا ، لكن الدليل المذكور لا يدل على ذلك لجواز أن يكون المسبق بالغير منهما هو الأشخاص الغير المتناهية لا الماهية من حيث هى هى ولا الفرد المنتشر . وأجيب عنه بأنه إذا كان كل واحد من الجزئيات حادثا يلزم أن يكون الماهية من حيث هى هى والفرد المنتشر حادثين ، ضرورة أنه لا وجود للمطلق إلا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل واحد من الجزئيات .

ورد بأن المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية ، كذلك يوجد فى ضمن مجموع الجزئيات التى لا بداية لها ، فيجوز أن يكون قديما باعتبار وجوده فى ضمن المجموع وان كان حادثا باعتبار وجوده فى كل واحد منها ، لامكان اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الاعتبارات . فالصواب أن يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق على رأى المتكلمين .

اقول : فيه نظر ، لأنه إذا كان كل واحد من الجزئيات حادثا كان المجموع من حيث هو مجموع أيضا حادثا ، ضرورة ان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل . ومن

البين انه ليس للمطلق وجود غير وجود كل واحد من الجزئيات ووجود المجموع فلا محالة يكون حادثاً أيضاً.

٣ أما حدوث القسم الثالث فلانّه لما ثبت أنّ الأعيان محدثة ومن البين انّ وجود الأعراض يتوقف على وجود الأعيان ، ثبت أنّ الأعراض محدثة أيضاً ، فإنّ ما يتوقف على الحادث حادث بالضرورة ، فثبت أنّ العالم بجميع أجزائه محدث وهو المطلوب .

٦ واعترض عليه بان حصر العالم في الأقسام الثلاثة ممنوع ، لجواز أن يكون منه مالا يكون متحيزاً أصلاً كالعقول والنفوس المجردة التي قال بها الحكماء ، والبعد المجرد الذي قال به افلاطون ومن تابعه والأعراض القائمة بها .

٩ وأجيب عنه بأنّ المدعى حدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو الأجسام وأجزائها والأعراض القائمة بها ، وأمّا المجردات والأعراض القائمة بها فلم يثبت وجودها كما لم يثبت عدمها على ما بين في محله .

١٢ وأنت تعلم انه على هذا لا يتفرّع على حدوث العالم قوله فَيَكُونُ الْمُؤَثِّرُ فِيهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى . أى الواجب لذاته لوجوب انتهاء الممكنات إليه . وإلا لزم الدور او التسلسل قَادِرًا مُخْتَارًا ، وذلك لجواز أن ينتهى ما ثبت وجوده وحدوثه من الممكنات إلى ما لم يثبت وجوده وحدوثه منها كالمجردات ، فيكون ذلك المجرد قديماً فيؤثر في الممكنات الحادثة على سبيل الاختيار . ويؤثر فيه الواجب لذاته على سبيل الإيجاب ، فلا يثبت كونه تعالى قادراً مختاراً .

٨١ ولما كان ذلك التفرّع نظرياً محتاجاً إلى البيان مع قطع النظر عن ذلك الإحتمال ، بينه بقوله لَأنّه لو كان مُوجِبًا ، أى لو كان الله المؤثر في العالم موجبا في إيجاداه . فإما أن يكون موجبا بالاستقلال ، أو بشرط قديم أو حادث وعلى كل تقدير لَمْ يَتَخَلَّفْ أَثَرُهُ عَنْهُ بِالضَّرُورَةِ .

٢١ أمّا على التقديرين الأولين فظاهر . ضروره امتناع تخلف المعلول عن علته المستقلة . وأمّا على التقدير الثالث فلانّ ذلك الشرط الحادث أيضاً اثره تعالى ، فهو

٣ إمّا ان يكون مؤثراً فيه بالإستقلال أو بشرط قديم أو حادث فإن كان مؤثراً فيه بالإستقلال أو بشرط قديم امتنع تخالفه عنه قطعاً ، وان كان مؤثراً فيه بشرط حادث ننقل الكلام اليه وهلمّ جرّاً .

٢ فإمّا أن ينتهى إلى 'حادث يكون الله تعالى مؤثراً فيه بالإستقلال أو بشرط قديم أو يدور أو يتسلسل ، والدور والتسلسل باطلان بناء على برهان التطبيق على رأى المتكلمين فتعيّن الأوّل فيلزم امتناع تخلف أثره عنه ضرورة . وإذا كان تخلف أثره عنه ممتمنعاً فيلزم إمّا قدم 'العالم على تقدير أن يكون علته المستقلة قديمة أو حدوث 'البارئ تعالى على تقدير أن يكون علته المستقلة حادثة ، اذ المفروض أن الشرط قديم ، فلو كان الله تعالى قديماً يلزم أن يكون العلة المستقلة قديمة ، هذا خلف .

وهما ، أى قدم العالم ، وحدث الله تعالى بباطلان . أما الأوّل فلأنه قد ثبت حدوث العالم ، وأمّا الثانى فلان الواجب لذاته لا بد أن يكون قديماً بالضرورة . فقد انشرح بما شرحنا الكلام انه لا حاجة إلى تخصيص الكلام هيئتها بالتقديرين الأولين من التقادير الثلاثة المذكورة فى كونه تعالى موجبا وإبطال التقدير الثالث بدليل آخر كما توهّمه بعض الشارحين .

١٥ وهيئنا بحث وهوان الحصر فى تلك التقادير ممنوع ، لجوازان يكون الله تعالى موجبا بشروط عدمية متجددة إلى غير النهاية ، والتسلسل فى الأمور الاعتبارية ليس بمحال اتفاقاً على مأمّر .

١٨ لا يقال : التسلسل فى الأمور العدمية المتجددة يستلزم التسلسل فى الأمور الموجودة فى الخارج ، ضرورة انّ العدم رفع الوجود وذلك محال مطلقاً على رأى المتكلمين كما عرفت .

٢١ لأننا نقول : هذا إنما يتم إذا كانت تلك الأمور عدمية بمعنى رفع الوجود فى نفسه ، وأمّا إذا كانت عدمية بمعنى رفع الوجود لغيره ، او كانت ثبوتية غير موجودة فى الخارج كمراتب العدد فلا كما لا يخفى .

فالجواب انّ تاكك الأمور العدميّة لا بد أن يكون متحققة في نفس الأمر وإن لم يكن موجودة في الخارج . وكذا الوجودات السابقة عليها لو كانت : وبرهان التطبيق كما يدلّ على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج كذلك يدلّ على بطلان الأمور الموجودة في نفس الأمر بلا تفاوت على ما تقدّم .

اقول : بقي هنا انّ هذا الدليل يمكن إجرائه في نفي القدرة والاختيار بأن يقال : لو كان الله تعالى قادراً مختاراً لم يتخلف أثره عنه بالضرورة ، لأنّ تأثيره في العالم بالاختيار إمّا أن يكون على سبيل الإستقلال أو بشرط قديم أو حادث وعلى كلّ تقدير يمتنع تخلف الأثر عنه قطعاً لعين ما ذكر . وما هو جوابنا فهو جوابكم . والفرق بأنّ الشرط على تقدير الاختيار هو تعلق الإرادة وعلى تقدير الإيجاب غيره ليس بمؤثر على ما لا يخفى . وسيأتى في بحث الإرادة ما يتعلق بهذا المقام ويفيد مزيد كشف للمرام .

ولما بيّن أنّه تعالى قادر ردّاً على الحكماء أراد أن يبين أنّ قدرته شاملة لجميع الممكنات ردّاً على الشنوية حيث زعموا أنّه تعالى لا يقدر على الشرّ ، وعلى النظام حيث ذهب الى أنّه تعالى لا يقدر على التبايح ، وعلى البلخي حيث ذهب الى أنّه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد . وعلى اكثر المعتزلة حيث ذهبوا الى أنّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد . فقال :

قُدْرَتُهُ تَعَالَى مُتَعَلِّقٌ بِجَمِيعِ الْمَقْدُورَاتِ . أى الممكنات بالإمكان

الخاصّ . وأمّا ما قيل فيه ردّاً على الحكماء حيث زعموا أنّه تعالى لا يقدر على أكثر من واحد بناء على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد كما هو المشهور فهو مردود ، لأنّ سلب قدرته تعالى على أكثر من واحد بمعنى عدم إمكان ذلك عنه كما يدلّ عليه بيانههم . وإفلسب القدرة بالمعنى المتنازع فيه غير مختصّ عندهم بأكثر من واحد ، على انّ تحقيق مذهبهم أنّه لا مؤثر في الحقيقة إلّا الله ، والوسائط وشرايط وآلات كما حققه بعض المحققين وعلى هذا يلزم كونه تعالى قادراً عندهم على أكثر من واحد ، لكن لا من حيث أنّه واحد بل من حيث تكثير الشرايط والآلات كما لا يخفى .



لأنّ العلة المحوكة الى المؤثر القادر هي الإمكان وهو مشترك بين جميع الممكنات .

فبعد ما ثبت أنّ قدرته تعالى متعلّق ببعض الممكنات يلزم ان يكون شاملا لجميعها ، ضرورة  
٣ ان اشتراك العلة يستلزم اشتراك المعلول .

اقول : فيه نظر ، لانه مبنيّ على ما ذهب اليه الحكماء من أنّ علة الإحتياج الى المؤثر  
هي الإمكان وحده وهو ممنوع ، لجواز أن يكون علة الإحتياج إليه هي الحدوث وحده  
٦ أو الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا ، كما هو عند المتكلمين ، ولوسلّم انّ الإمكان  
وحده علة الإحتياج فلا نسلّم انه علة الإحتياج الى المؤثر القادر ، لأنّ المؤثر أعمّ

من القادر والموجب ، وعلة الإحتياج الى الأعمّ لا يلزم أن يكون الإحتياج الى الاخصّ ،  
٩ ولوسلّم ذلك فلا نسلّم انه علة الإحتياج الى القادر الذي هو الله تعالى ، إذا القادر أعمّ

من أن يكون هو الله تعالى أو غيره . ويجوز أن يكون لبعض الممكنات كالممكنات الموجودة  
خصوصيّة بالنسبة اليه تعالى يقتضى تلك الخصوصية كونه مقدورا له ، وللبعض الآخر

كالممكنات المعدومة خصوصية بالنسبة الى غيره يقتضى تلك الخصوصية كونه مقدورا  
١٢ لذلك الغير ، ولوسلّم ذلك فلا نسلّم انّ علة الإحتياج الى القادر الواجب بلا واسطة ،

والظاهر انّ المدعى هي هنا شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة كما هو كذهب  
١٥ المتكلمين فليتأمل .

لا يقال : هذا التعميم يناهى ما تقرّر عند اهل الحقّ من انّ الله تعالى ليس فاعلا  
للشّور والقبايح ولا للافعال الاختيارية للعباد ، ولهذا يقول النّظام انه لا يقدر على القبيح  
١٨ واكثر المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العباد .

لأنّا نقول : فرق بين تعلّق القدرة بشيء وتأثيرها في وقوعه ، لأنّ معنى تعلّق  
القدرة بشيء تأثيرها في صحّة وقوعه من الفاعل ، وهو لا يستلزم تأثيرها في وقوعه لجواز أن

يمنع مانع عن وقوعه وهو عدم تعلّق الإرادة به ، إمّا لقبحه أو لحكمة كما في الممكنات  
٢١ المعدومة ولما لم يفرّق النّظام وجمهور المعتزلة بين التأثير في صحّة الوقوع والتأثير في الوقوع

منعوا من تعلّق القدرة بالقبايح ومقدورات العباد . وأنت تعلم أنّه يلزمهم أن يتفقوا على

عدم تعلق قدرته تعالى بالشّرور والقبائح ومقدورات العباد والمعدومات الممكنة جميعاً على ما لا يخفى .

- ٣ والظاهر أن قوله وَنِسْبَةُ ذَاتِهِ أى الله تعالى إلى الْجَمِيعِ أى المقدورات بِالسَّوِيَّةِ إشارة إلى دليل آخر على عموم قدرته لجميع الممكنات وهو المشهور فى إثبات هذا المطلب . وتقريره أن مقتضى القدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته . والمصحح للمقدورية هو الإمكان . فإن الوجوب والإمتناع يخیلان المقدورية ، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء . فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كليهما .
- وحاصله أن الذات علّة مقتضية لمقدورية الممكنات ، وإمكانها يستلزم ارتفاع الموانع عن مقدوريتها . فلا جرم ثبت مقدوريتها بناء على وجود مقتضى وارتفاع الموانع .
- ٩ اقول : فيه نظر . لأن القول باقتضاء الذات القدرة لوجوب استناد الصّنات إلى ذاته مبنى على مذهب الأشاعرة من أن الصفات زائدة على الذات مترتبة عليها . وأما على مذهب المحققين من أنها عين الذات فليس هناك اقتضاء واستناد قطعاً .
- ١٢ ولو سلم ذلك فلا نسلم أن الذات يقتضى مقدورية الممكنات وتعلق القدرة بها . ولو سلم فاستواء نسبة الذات إلى جميع الممكنات ممنوع . لجواز أن يكون لبعضها خصوصيّة تقتضى الذات مقدوريته ، دون بعض آخر ، ولو سلم فلا نسلم كون الإمكان مصححاً للمقدورية . وما ذكره فى بيانه إنهما يدل على أن لا يكون نفس الإمكان مانعاً لعلّ كونه مصححاً ومستلزم لارتفاع موانعها . لجواز أن يكون هناك امر آخر يمنع عن مقدورية بعض الممكنات . سواء كان ذلك الأمر فى ذاته أو فى غيره . وعلى هذا فالقول بأن هذا الإستدلال مبنى على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشىء خلافاً للمعتزلة ، وإن المعدوم لاماده له ولا صورة خلافاً للحكماء وإلا فعلى قاعدة الاعتزال يجوز أن يكون لبعض المعدومات المتميزة خصوصيّة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة ٢١ يجوز أن يكون لبعض المعدومات ماده مستعدة لتعلق القدرة به دون بعض لا يجدى نفعا . لانه فى الحقيقة كلام على السند الأخص كما لا يخفى .

وقد جعل بعض الشارحين مجموع المقدمتين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب. وهذا وإن كان ملائماً لسياق الكلام ويؤيده قوله فَيَكُونُ قُدْرَتُهُ عَامَّةً لكنه مخالف لما هو المشهور فيما بينهم فتأمل تعرف :

الصفة الثَّانِيَّةُ من الصفات الثبوتية أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ .

قد يطلق العلم ويراد به مطابق الإدراك وهو الصورة الحاصلة عن الشيء عند الذات المجردة : وهو بهذا المعنى يعمّ التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية ، وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ، وقد يطلق ويراد به ما يتناول التصديقات اليقينية والتصورات مطلقاً ، وهو بهذا المعنى يفسر بأنه صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض : بناء على ما زعموا من أَنَّهُ لا نقيض للتصورات . والأولى حمله ههنا على هذا المعنى لأنّه المتبادر من لفظ العلم شرعاً ولغة على ما قالوا ، ولأنّ علم الله منحصر في اليقين والتصوّر ، ويمكن حمله على المعنى الأوّل على أن يكون المراد بالصورة أعمّ من الصورة العقلية والخارجية ليشتمل العلم الحسولي والحضوري ، ضرورة أنّ علمه تعالى حضوري على ما حقق في محله .

وإنّما قدّم العلم على الحياة لأنّ إثباتها يتوقف على إثباته كالقدرة على ما ستطلع عليه ، لأنّه تعالى فَعَلَّ أي اوجد وخلق الأفعّال أي الآثار ، على أن يكون المراد من الفعل الحاصل بالمصدر المُحْكَمَةُ الْمُتَقَنَّةُ ، الإحكام والإتقان متقاربان في اللغة .

والمراد بهما ههنا اشتغال الآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وكمال الملازمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، وكل من فعل ذلك فهو عَالِمٌ بِالضَّرُورَةِ ، أمّا الصغرى فلما

ثبت من أنّه تعالى خالق للعالم الواقع على نمط بديع ونظام منيع ، مشتمل على ما في الآفاق والأنفس من عجائب القدرة وغرائب الصنعة بحيث يتحير فيها العقول والأفهام ولا يني بتفاصيلها الدفاتر والأقلام .

وأما الكبرى فبالبدية كما يشير إليه قوله : « بالضَّرُورَةِ » وقد نبّه عليه بأنّ من رأى خطوطاً مليحة وسمع الفاظاً فصيحة موضحة عن معان صريحة واغراض صحيحة علم قطعاً أنّ فاعلها عالم .

واعترض عليه بأنّ بعض الحيوانات العجم قد يصدر عنها أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها ، كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع أنّها ليست من أولى العلم .

وأجيب بأنّه لو سلّم أنّ موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون لها من العلم قدر ما تهتدى به إلى تلك الآثار ويؤيده قوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً » .

أقول : هذا الجواب إنّما يتمّ إذا قرّر السؤال بطريق النقض ، وأمّا إذا قرّر بطريق المنع على بداهة الكبرى بأنّه لما جاز صدور تلك الآثار عن هذه الحيوانات من غير علم فلم لا يجوز أن يكون مانحن فيه أيضاً كذلك لا بد لنفي ذلك من دليل . فلا يتمّ ، لأنّ ملاحظة تلك الآثار يوجب دغدة للنّاظر في دعوى البداهة كما لا يخفى . ثمّ أقول هذا الدليل منقوض بالنّائم او ممنوع بأنّه فاعل للأفعال المحكمة المتقنة اختياراً عند الجمهور وإن كانت قليلة مع أنّه ليس عالماً عندهم ، فلم لا يجوز أن يكون صانع العالم أيضاً كذلك . والفرق بكثرة الآثار المحكمة وقليتها وإن كان نافعا في رفع النقض لكنّه غير نافع في رفع المنع . على أنّه إن أريد من العلم في الكبرى المعنى المختص باليقين من التصديقات فهي ممنوعة ، لجواز أن يكون التصديق الغير اليقيني كافياً في خلق تلك الآثار المحكمة المتقنة ، وإن أريد المعنى الشّامل للتصديقات اليقينية وغير اليقينية فهي مسلمة لكن لا يتمّ التقريب ، إذا الظاهر أنّ المطلوب إثبات العلم بالمعنى المختصّ بالتصديقات اليقينية ومطلق التصورات إليه سابقاً .

وَعِلْمُهُ تَعَالَى يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَعْلُومٍ ، أي كلّ ما من شأنه أن يعلم بوجه

ما ، سواء كان واجباً او ممكناً ممتنعاً ، وسواء كان ذاته أو غيره ، وسواء كان جزئياً او كلياً ،

حادثاً أو قديماً قبل وقوعه ، أو بعده لَيْتَسَاوِي نِسْبَةً جَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ أي جميع

الاشياء إليّه ، أي إلى الله في صحّة كونها معلومة له ، أو إلى علمه تعالى في صحّة تعلّقه بها .

والحاصل أنّه تعالى يصحّ أن يعلم كلّ شيء لانه حتى وكلّ حتى يصحّ

٣ أنْ يَعْلَمَ كُلُّ مَعْلُومٍ ، أى كل شيء . أمّا الصغرى فلها سيحجىء الدليل . وأمّا الكبرى فلأنّ الحيوة إمّا نفس صحّة العلم والقدرة ، أو صفة توجب صحّة العلم والقدرة . وأيّاماً كان فصحة العلم المعتبرة في مفهومها مشتركة بين جميع الأشياء . لاختصاص لها بشيء دون شيء فثبت أنّه تعالى يصحّ أن يعلم كل شيء .

٤ اقول : فيه نظر . لأننا لانسلم أنّ صحّة العلم المعتبرة في مفهوم الحيوة مشتركة بين جميع الأشياء لجواز أن يكون لبعض الأشياء خصوصيّة تقتضى امتناع تعلّق العلم به كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة هذا . وإذا صحّ أن يعلم كل شيء فَيَجِبُ لَهُ ذَلِكَ أى العلم لكل شيء لأنّ العلم صفة الكمال .

٥ وحينئذ لولم يجب لذاته أن يعلم لافتقر في علمه ببعض الأشياء إلى غيره . والتالى باطل لأستحالة افتقاره في صفة كمال إلى غيره على ماسياتى بيانه فالمتقدم مثله .

٦ اقول : ذلك الدليل لو تمّ بجميع مقدّماته لزم أن يكون قدرته تعالى أيضاً متعلّقة بجميع الأشياء بعين ما ذكره . مع أنّها لا تتعلّق إلا بالممكنات . وأيضاً يمكن أن يستدلّ على أنّ علمه تعالى لا يمكن أن يتعلّق بالمعدومات كالاعتناء وشريك البارى بأنّ العلم بالأشياء يكون على وجهين : أحدهما يسمّى حصولاً وهو حصول صور الأشياء في القوى المدركة . وثانيهما يسمّى حضورياً وهو حضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا .

٧ وبالأمر القائمة بها . وهو أقوى من الأوّل . ضرورة أنّ انكشاف الشيء لاجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه لاجل حصول مثاله . ولما زادهم قائم البرهان عن القول

٨ بحصول صور الأشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بأنّ علمه تعالى بالأشياء بحضورها أنفسها عنده . وبعضهم بأنّ علمه بها بحصول صورها في مجرد آخر ، وإذا ثبت أن علمه تعالى إما

٩ حضورى أو حصولى بحصول صور الأشياء في مجرد آخر . فنقول الثّانى باطل لاستلزام قيام العلم بغير العالم كما لا يخفى فتعيّن الأوّل كما هو المشهور . ومن البين أن العلم الحضورى

١٠ لا يمكن أن يتعلّق بالمعدومات خصوصاً الممتنعات ، إذ لا حتماً يق لها ثابته حتى نتصور حضورها بنفسها فتدبر جداً .

واعلم انّ المصنّف قد اشار في هذا الكلام إلى ردّ أقوال المنكرين بعموم علمه تعالى .

٣ منهم من قال انّه تعالى لا يعلم ذاته ، لأنّ العلم نسبة والنسبة تقتضى تغاير المنتسبين ولا تغاير بين الشيء وذاته .

٦ وأجيب عنه ، بانّا لانسلّم كون العلم نسبة محضه ، بل هو صفة حقيقة ذات نسبة إلى المعلوم ، ونسبة الصفة الى الذات ممكنة .

٩ أقول : فيه نظر ، لأنّ العلم وإن لم يكن نسبة محضة بين العالم والمعلوم ، لكنّه يستلزم نسبة بينهما ، سواء كان المعلوم عين العالم أو غيره وهو كون العالم عالماً لذلك المعلوم . ولاشكّ ان هذه النسبة معتبرة بينهما بالذات لا بالعرض كما توهم ، فلا يجوز ان يكونا متّحدين .

١٢ فالصّواب في الجواب أن يقال : التّغاير الإعتباري بين المنتسبين كاف في تحقّق النسبة كما بين الحدّ الثّام والمحدود ، على أنّه لو صحّ ما ذكره لزم أن لا يكون النّفس الإنسانيّة أيضاً عالمة بذاتها بعين ما ذكره ، مع انّ ذلك بديهيّ البطلان فتأمّل .

١٥ ومنهم من قال انّه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ، وذلك لأنّ العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسمة في العالم ولاخفاء في أن صور الأشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصّور في الذات الأحدى من كل وجه .

١٧ وأجيب عنه بما سبق من أنّ علمه تعالى بالأشياء ليس بارتسام صورها فيه بل بحضورها أنفسها عنده .

٢١ أقول : يمكن أن يجاب بمنع كون العلم صورة مساوية للمعلوم ، لجواز أن يكون صورة مشتركة بينه وبين غيره كما في العلم بشيء بوجه أعمّ منه ، وبما ذكره بعض المحقّقين من الفرق بين حصول الصّورة في الذات المجردة وبين قيامها بها . وبمنع كونه تعالى أحدياً من كلّ وجه فتوجّهه ، على أنّه لو تمّ لدلّ على امتناع كونه تعالى عالماً بذاته أيضاً على ما لا يخفى . ومنهم من قال انّه تعالى لا يعلم الجزئيات الماديّة من حيث هي جزئيات بل بوجوه

كلية منحصرة فيها ، لأنها متغيرة والعلم بالمتغير متغير . فلو كان عالماً بها من حيث هي جزئيات يلزم التغير في ذاته تعالى وهو محال .

والجواب عنه بوجهين :

٣

الأول : أنه تعالى 'لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط ، كذلك لما لم يكن هو وصفاته زمانية لم يتصف الزمان بمقدساً إليه بالمضى والحالية والاستقبلية ، بل كان نسبته على جميع الأزمنة على سواء . وهي من الأزل الى الأبد بالقياس إليه بمنزلة نقطة الحال ، والموجودات فيها معلومة له في كل وقت ، وليس في علمه تعالى 'كان' و'كاين' و'سيكون' ، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها ، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة ، إذ لا يتحقق لها بالنسبة إليه ، ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً ، وان كان معلومه متغيراً كالعلم بالكيليات .

٩

الثاني : أنه إنما يلزم التغير في إمر إعتباري هو تعلق العلم بتلك الجزئيات المتغيرة وهو ليس بمحال ، وإنما المحال هو التغير في صفة موجودة فيه وهو ليس بال لازم .

١٢

ثم المشهور أن ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنع عليه المتأخرون حتى العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم ، وربما ينقل عنه ان من نسب هذا القول إليهم لم يفهم معنى كلامهم . وذلك لأن الجزئيات المادية معلولة له تعالى وهو عاقل لذاته عندهم ، ومذهبهم ان العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فكيف يتصور منهم نفي كونه تعالى عالماً بها .

١٨

وقال بعض المحققين نفي العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقاً ، بل هم قائلون بأنه تعالى عالم بها بوجوه كلية . فالاختلاف في نحو الإدراك لا في أصله وذلك لاينا في مذهبهم .

٢١

أقول : فيه نظر . لأنه إنما يتم إذا كان العلم بالشئ أعظم من أن يكون بذاته أو بأمر صادق عليه . كما هو المشهور بين الجمهور . وأما إذا كان مختصاً بالصورة الأولى فإن المعلوم

حقيقة في الصورة الثانية هو الوجه، وإنما يوصف ذو الوجه بالمعلومية بالعرض كما هو التحقيق عند المحققين، فلا يتم هذا الكلام كما لا يخفى<sup>١</sup> على ذوى الأفهام.

٣ ومنهم من قال أنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها . ولا يلزم أن يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معاً، والثاني باطل، فالمقدم مثله . أما الشرطية فلائنها ممكنة لكونها حادثة وواجبة أيضاً لأن علمه تعالى بها يقتضى وجوبها . ضرورة أن إمكانها يستلزم إمكان انقلاب علمه جهلاً وهو محال .

وأجيب بأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة موجبة له . ولو سلم فالإمكان الثاني لاينا في الوجوب بالغير .

٩ أقول : يمكن أن يقال لو صح ذلك الدليل لزم أن لا يتعلق علمه تعالى بالحوادث بعد وقوعها أيضاً بعين مذكوره . بل يلزم أن لا يوجد ولا يعدم ممكن أصلاً، ضرورة أن كل ممكن موجود مخفوف بوجوبين، وكذا كل ممكن معدوم مخفوف بامتناعين، وكما ان الوجوب ينا في الإمكان كذلك الإمتناع ينافيه قطعاً .

١٢ وقد يتمسك في كونه تعالى قادراً وعالماً بالكتاب مثل قوله تعالى : « وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » « وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » وبالسنة وإجماع الأمة على ذلك . بل على كونه تعالى متصفاً بصفات الكمال مطلقاً، ومنزهاً عن صفات النقصان جميعاً، حتى أن بعضهم استدل على وحدة الواجب بأن الوحدة أولى من الشركة، والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال إجماعاً .

١٨ وأورد عليه أن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالقدرة والعلم فيدور . وأجيب عنه بمنع التوقف .

أقول : هذا المنع موجه لدلالة المعجزة على صدق الرسل في كل ما أخبروا به . وإن لم يخطر بالبال كون المرسل قادراً وعالماً على ما حقق في محله . فالقول بأن ذلك المنع مكابرة تقول، نعم يتجه أن تلك الأدلة لا يفيد اليقين والمطالب اليقينية فلا تغفل .

٢١ الصفة الثالثة من الصفات الثبوتية أنه تعالى حي .



٣ إتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى 'حيّ'، واختلفوا في معنى حيوته، فقال جمهور المتكلمين إنها صفة توجب صحة العلم والقدرة، وقال الحكماء وبعض المعتزلة إنها كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر. وللحيوة معنى آخر وهي بهذا المعنى من الكيفيات النفسانية الموجودة في الحيوان، وهي ما يقتضى الحسّ والحركة لأنّه تعالى قادرٌ عالمٌ وكلّ قادر عالم حيّ فيكونُ حيّاً بالضرورة.

٦ أمّا الصّغرى، فلما تقدّم من الدّليلين الدّالّين على كونه قادراً عالماً، وأمّا الكبرى، فلأنّ الحيوة سواء كانت نفس صحة العلم والقدرة أو مبدأ لها شرط للعلم والقدرة، والشرط لازم للمشروط قطعاً.

٩ واعلم أنّه قد يتوهم أنّ إثبات الحيوة بالعلم يستلزم الدور، لانه قد أثبت العلم سابقاً بالحيوة، حيث قال: «لأنّه حيّ يصحّ أن يعلم كلّ معلوم» وليس بشيء، لأنه إنّما أثبت الحيوة بنفس العلم، والذي أثبت بالحيوة هو شمول العلم لانفسه فلا دور، على أنّ فيه إشارة إلى أنّ لعلمه تعالى أدلّة أخرى لا يتوقف على التصديق بحيوته، كاستناد كلّ شيء إليه، وغيره من الأدلّة السّماعية الدّالة على ما فصل في محله، فيصحّ إثبات الحيوة بالعلم الثّابت بهذه الأدلّة، وإن كان الدّليل المذكور هيئتها موقوفاً على التصديق بها فليتمّ أمّل.

١٥ الصّفة الرّابعة أنّه تعالى مُريدٌ وكّارٌ، المراد من الإرادة هيئتها ما يخصّص الفعل المقدور بالوقوع، ومن الكراهة ما يخصّص التّرك المقدور به، وربّما يطلق الإرادة على ما يخصّص أحد الطّرفين المقدورين بالوقوع، سواء كان فعلاً أو تركاً، وهذا هو المشهور بين الجمهور، ولهذا يكتفى في الأكثر بذكر الإرادة كما لا يخفى، لأنّ الآثار تصدر عنه تعالى في بعض الأوقات دون بعض، كوجود زيد في وقت كذا، مع أنّ نسبة الذات إلى جميع الأوقات على السّوية، وتخصّيص الأفعال، أي الآثار بإيجادها في وقتٍ معيّن دون وقتٍ معيّن آخر، مع استواء نسبة الذات إلى جميع الأوقات لابدّ له، أي لذلك التّخصيص من مُخصّص تلك الآثار بإيجادها في

أوقاتها المعينة وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال بديهية واتفاقاً .

- وأيضاً بعض الممكنات يوجد دون بعض آخر منها ، كما أن العنقا لا يوجد في شيء  
 ٣ من الأوقات مع أن نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ، ولا شك أن هذا  
 التخصيص أيضاً لا بد له من مخصص ، فلو قال تخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت كما  
 وقع في التجريد لكان أحسن وأولى كما لا يخفى . وهو ، أي ذلك المخصص الذي  
 ٦ يخص تلك الآثار بالإيجاد في أوقاتها المعينة دون أوقات . وكذا المخصص الذي  
 يخص بعض الممكنات بالإيجاد دون بعض آخر منها مطلقاً الإرادة يعني بها المعنى  
 الاختصاص المقابل للكرهية على وفق ما ذكره في الدعوى ، إلا أنه على هذا يكون دليلاً  
 للكرهية متروكاً بالمقايضة وهو أن تخصيص الأفعال بترك إيجادها في وقت معين دون  
 ٩ وقت معين آخر لا بد له من مخصص وهو الكراهية .

- ويمكن حمل المخصص على ما يعم مخصص الفعل والترك ، بناء على أن تخصيص  
 ١٢ الأفعال بالإيجاد في وقت معين يستلزم تخصيصها بترك الإيجاد في وقت معين آخر ، لا بد له  
 من مخصص يترتب عليه كلاً التخصيصين ، وحينئذٍ يحمل الإرادة على المعنى الأعم  
 الشامل لإرادة الفعل والترك كما هو المشهور على معنى أن المخصص في التخصيص الأول  
 ١٥ إرادة الفعل وفي التخصيص الثاني إرادة الترك . فيكون في كلام المصنف إشارة إلى أن  
 الإرادة يطلق فيما بينهم على معنيين أحدهما خاص والآخر عام كما أشرنا إليه آنفاً .  
 واعترض على هذا الدليل بأنه لو سلم استواء نسبة الذات إلى جميع الأوقات و  
 ١٨ إلى جميع الممكنات . فلا نسلم أن المخصص هو الإرادة . ضرورة أنها صفة له تعالى .  
 ومن الجائز أن لا يكون المخصص ذاته ولا صفته . بل أمراً منفصلاً من الحركات الفلكية  
 أو الحوادث اليومية .

- وأجيب عنه بأن المخصص إن كان قديماً لم يصلح أن يكون مخصصاً لأحد طرفي  
 ٢١ الممكن ببعض الأوقات وإن كان حادثاً لا بد له من مخصص آخر وهلم جراً ، فإما أن ينتهي  
 إلى الإرادة أو يلزم التسلسل في الأمور الموجودة في نفس الأمر وهو محال على رأى المتكلمين

مطلقا على مأمّر غير مرّة .

أقول : فيه نظر ، لأنّه يمكن إجراء الكلام في الإرادة بأن يقال لو كان تعلّق الإرادة بأحد طرفي الممكن قديماً لم يصلح لأن يكون مخصّصاً له ببعض الأوقات ، ولو كان حادثاً لا بدّ له من مخصّص كما في القدرة ، فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة بحسب نفس الأمر وما هو جوابنا فهو جوابكم .

وأما ما قيل من أنّ الإرادة لو استوى نسبتها إلى الطرفين فلا بدّ في تعلّقها بأحدهما من مخصّص كما في القدرة ويلزم التسلسل وإلا يلزم الإيجاب فهو مندفع بما قدّمنا في تحقيق الفرق بين القدرة والإيجاب فلا تغفل . وَلِأَنَّهُ تَعَالَى أَمْرُ الْمُكَلَّفِينَ بِالطَّاعَاتِ وَالْحَسَنَاتِ وَنَهْيِهِ عَنِ الْمَعَاصِي وَالسَّيِّئَاتِ وَهُمَا أَيْ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ يَسْتَلْزِمَانِ الْإِرَادَةَ وَالْكَرَاهَةَ

على طريق اللَّفّ والنّشر المرتّب ، أي الأمر يستلزم الإرادة والنّهى الكراهة ، ضرورة أنّ الأمر بما لا يراد والنّهى عمّا يراد قبيحان ، والقبح من الله تعالى محال قطعاً على ماسياتي بيانه ، فيثبت أنّه مريد وكاره وهو المطلوب .

وأما الأشاعرة منعوا القول بأنّ الأمر بما لا يراد والنّهى عمّا يراد قبيحان ، مستنداً بأنّه ربّما لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمور به ، كما إذا أمر السيّد عبده بفعل امتحانا هل يطيعه أولاً ؟ فإنّه لا يريد منه شيئاً من الطاعة والعصيان او اعتذار عن ضربه بأنّه لا يطيعه فإنّه يريد منه العصيان ، وكما إذا أكره شخص بنهب أمواله فإنّه لا يريد بهذا الأمر نهب أمواله قطعاً وكذا النّهى .

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ الموجود في الصّور المفروضة إنّما هو صورة الأمر والنّهى والكلام في حقيقتها ، ولا شكّ أنّ حقيقة الأمر طلب الفعل وحقيقة النّهى طلب التّرك وطلب فعل ما لا يراد وطلب ترك ما يراد قبيحان بديهية . ولهم أنّ يناقشوا بأنّه يجوز أن يكون الأمر والنّهى الصّادر عن الله تعالى أيضاً صورة الأمر لاحقيقتها ، وبأنّ الأمر بما لا يراد والنّهى عمّا يراد إنّما قبيحان منّا لا من الله تعالى ، بناء على ما ذهبوا إليه من أنّه لا قبيح منه أصلاً ، لكن لا يخفى ما فيهما من المكابرة والعناد على ما هو رأيهم .

واعلم ان العلماء بعد اتفاقهم على القول بإرادة الله تعالى لوجود الممكن وعدمه  
اختلفوا في أنها ماهي ؟ فقال الحكماء هي علمه تعالى لوجود النظام الأكمل ويسمونه  
عناية ، وقالت الأشاعرة هي صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد  
المقدورين بالوقوع . وقال بعض المعتزلة هي عدم كونه مكرها ولا مغلوبا . وبعضهم  
هي في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة ، وفي فعل غيره الأمر به . وقال أهل الحق واختاره  
جمهور المعتزلة هي العلم بالنفع والمصلحة الداعية إلى الإيجاد في الفعل أو المفسدة الصارفة  
عنه في التترك . ويسمى الأول داعيا والثاني صارفا . واستدل عليه بعض المحققين بأنها  
لو كانت أمرا آخر سوى الداعي والصارف يلزم التسلسل وتعدد القدمات ، لأن ذلك  
لو كان قدما لزم تعدد القدمات ولو كان حادثا احتاج إلى مخصص آخر ويلزم التسلسل .  
وفيه نظر ، لأنه إنما يدل على كون الإرادة غير زائدة على الذات وأما على كونها  
عين الداعي والصارف فلا كما لا يخفى ، على أن تعدد القدمات غير مسلم عند الخصم ، إلا  
أن ينتهي الكلام على التحقيق .

الصفة الخامسة من الصفات الثبوتية أنه تعالى مدرك أطبق المسلمون حتى

فلاسفة الإسلام على أنه تعالى مدرك أي سميع بصير . لكنهم اختلفوا في معناها :

فقال جمهور المتكلمين : إنهما صفتان زايدتان على العلم ، وقال بعضهم  
كالاشعري والكعبي إنهما عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وهو الحق  
المختار عند المحققين . أما كونه مدركا فلأنه يصح أن يتصف بالإدراك الذي هو صفة  
الكمال . وكلما يصح أن يتصف به من صفات الكمال فهو متصف به بالفعل . فيكون  
متصفا بالإدراك بالفعل وهو المطلوب .

أما الصغرى فهي لأنه تعالى حي لما تبين فيما تقدم ، وكل حي يصح أن يدرك ،

اذ الحيوية مصححة للإدراك قطعاً ، فيصح له تعالى أن يدرك .

وأما الكبرى فلأن الخلق عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص .

وهو على الله تعالى محال . وفيه نظر :

أما أولاً، فلأننا لانسلم ان حيوته تعالى مثل حيوتنا مصححة للسمع والبصر،  
لأنه قياس الغائب على الشاهد، مع المخالفة في كثير من الصفات، على أن يكون حيوتنا  
أيضاً مصححة لها أيضاً محل النظر لجواز أن يكون ما يصححها لنا أمر آخر

٢

وأما ثانياً فأننا لانسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص .

وأما ثالثاً فلان العمدة في تنزيه الله تعالى عن صفات النقص هو الإجماع الذي ثبت  
حجيته بظواهر الآيات والأحاديث، وقد انعقد الإجماع على كونه تعالى سميعاً بصيراً،  
ونطقت النصوص به أيضاً، فليعول في هذه المسئلة على الإجماع ابتداء، بل على النصوص  
الدالة على ذلك، لأن النصوص الدالة على كونه سميعاً بصيراً أقوى من الظواهر الدالة  
على حجية الإجماع، وإن ثبت حجية الإجماع بالعلم الضروري الثابت من الدين، فذلك  
العلم الضروري ثابت في السمع والبصر سواء بسواء فلا حاجة في إثباتهما إلى التمسك بدليل  
بعض مقدماته، وقيل ثابت بالإجماع. ثم التمسك في حجية الإجماع بظواهر النصوص  
أوالعلم الضروري فإنه تطويل بلا طائل بل الأولى أن يتمسك في ذلك ابتداء بالإجماع  
أو بالنصوص أو العلم الضروري .

١٢

وكان المصنف أشار إلى التمسك بالنصوص الدالة على كونه سميعاً بصيراً  
بقوله: وَقَدْ وَرَدَ الْقُرْآنُ وكذا الحديث بِثَبُوتِهِ أي الإدراك له تعالى بحيث لا يمكن  
إنكاره ولأنأويله مثل قوله تعالى: « إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ». فِيَجِبُ إِثْبَاتُهُ له  
قطعاً وإلا لزم كذبه تعالى وهو محال كما سيجيء .

١٥

ويحتمل أن يكون قوله: « وَقَدْ وَرَدَ الْقُرْآنُ » الدخ مع ما قبله دليلاً واحداً على  
الإدراك. وتقريره أنه يصح اتصافه تعالى بالإدراك، وقد ورد القرآن بثبوت له، وكما  
ورد القرآن بثبوت له مع صحته وامكانه عليه فهو ثابت له، بخلاف ما ورد القرآن به ولم  
يكن ثبوت له تعالى كقوله تعالى: « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » إذ لا بد فيه من  
التأويل. وأما كونه تعالى سميعاً بصيراً بمعنى علمه بالمسموعات والمبصرات. فللقطع بأنه  
يتمتع السمع والبصر بمعنى الإحساس بالسامعة والبالصرة عليه تعالى، ضرورة أن القواطع

١٨

٢١

العقلية دلت على كونه تعالى منزها عن الآلات . وما أجاب به الجمهور عن ذلك من  
أنّ احتياجنا في السمع والبصر إلى آلاته إنّما هو بسبب تجزئنا وقصورنا ، وذات الواجب  
لبرائته عن القصور يحصل له بلا آلة مالا يحصل لنا إلّا بهما ، وليس هذا إلّا قياس الغائب  
على الشاهد مع الفرق الواضح بينهما . فهو خروج عن المعقول كما هو في دأبهم في كثير  
من الأصول ، على أنّه قد وقع من بعضهم قياس الغائب على الشاهد في هذا المقام في الدليل  
المذكور لإثبات أصل الإدراك كما أشرنا إليه آنفا .

وما استدّلوا به على أنّ السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم من أنّا إذا علمنا  
شيئاً علماً تاماً جلياً ، ثمّ أبصرناه نجده بالبديهة بين حالتين فرقا ، ونعلم بالضرورة أنّ  
الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما ، فذلك الزائد هو الإبصار . وكذا  
الكلام في السمع وسائر الإدراكات بالحواس . فذلك على تقدير تمامه إنّما يدلّ على كون  
السمع والبصر زائدين على العلم في الإنسان ، وأمّا في الواجب تعالى فكلا . إلّا أن يبنى  
الكلام على قياس الغائب على الشاهد ، وفيه مالا يخفى مع أنّهم استبعدوا ذلك في هذا المقام  
وغيره من المقامات .

الصفة السادسة من الصفات الثبوتية أنّه تعالى قديم أزليّ باقٍ أبدى .

القديم مالا يكون وجوده مسبقاً بالعدم ويقابله الحادث . والأزليّ مالا بداية له سواء كان  
موجوداً في الخارج أولاً ويقابله المتجدد فهو أعمّ من القديم . والبقاء استمرار الوجود ،  
والأبدى مالا نهاية له ، فالأزليّ مؤكّد للقديم ، والأبدى مخصّص للباقي .

وإنّما عدّه هذه الصفات الأربع صفة واحدة باعتبار أنّ مجموعها راجع إلى السرمديّة  
وهي كون الشيء لا بداية ولا نهاية له . وإنّما قلنا باتّصافه تعالى بتلك الصفات لأنّه

واجب الوجود لذاته كما برهن عليه فيما سبق ، والواجب الوجود لذاته يستحيل

عليه العدم مطلقاً ، ضرورة أنّ مقتضى الذات يمتنع أن ينفكّ عنه قطعاً فيستحيل

العدم السابق واللاحق عليه فيثبت اتّصافه بتلك الصفات ، لأنّ استحالة العدم

السابق تستلزم القدم والأزليّة ، واستحالة العدم اللاحق يستلزم البقاء والأبدية .

واعلم انّ البقاء يفسّر تارة باستمرار الوجود ، أى الوجود فى الزّمان الثّانى وتارة بصفة يعلّل بها الوجود فى الزّمان الثّانى . والوجوب الذاتى كما يدلّ على نفس البقاء يدلّ على نفي كونه صفة وجودية زائدة على الذات بكلا المعنيين ، وهو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة . وذلك لأنّ الواجب لذاته موجود لذاته ، وما هو موجود لذاته فهو باقى لذاته . ضرورة انّ ما بالذات لا يزول أبداً . ولا شكّ انّ البقاء لو كان زائداً على الذات لاحتاج الذات فى بقائه الى غيره ، فلم يكن باقياً لذاته هذا خلف .

واذا فسر البقاء بالمعنى الثّانى كان لزوم المحال أظهر ، إذ من البين انه يلزم على هذا أن يكون الواجب لذاته محتاجاً فى وجوده فى الزّمان الثّانى الى غيره الذى هو البقاء بهذا المعنى كما لا يخفى . وربما يستدل على ذلك بأنّ البقاء هو استمرار الوجود وحقيقة الوجود فى الزّمان الثّانى ، والوجود ليس صفة زائدة ، فكذا البقاء .

واعترض صاحب المتحاييف على الدليل الأوّل بأن اللازم مما ذكر ليس إلا افتقار صفة ، إلى صفة أخرى نشأت من الذات ، ولا امتناع فيه كالإرادة فإنّها يتوقف على العلم والعلم على الحياة .

وأجيب عنه بأنّ الافتقار فى الوجود إلى أمر سوى الذات ينافى الوجوب الذاتى . وردّ بأنّ الدليل الأوّل على هذا يعود إلى الدليل الثّانى ، إذ لابدّ فى إتمامه من أنّ البقاء وجود خاصّ فباقى المقدمات مستدرك .

أقول : لا يخفى أنّ الدليل الأوّل لا يكون مقدّمه واحدة ، بل لا يكون إلا مقدّمين . فتقرير الدليل الأوّل أنّ البقاء لو كان زائداً لزم افتقار الواجب فى وجوده إلى أمر سوى الذات ، بناء على كون البقاء وجوداً خاصاً ، واللازم باطل فالملزوم مثله . وتقرير الدليل الثّانى أنّ البقاء وجود خاصّ والوجود الخاصّ ليس زائداً فلا يكون البقاء زائداً . والتفاوت بين الدليلين بين لاسترة به ، واشتراكهما فى بعض المقدمات اعنى كون البقاء وجوداً خاصاً لا يستلزم اتحادهما ، فلا يلزم عود الأوّل إلى الثّانى ولا استدراك باقى المقدمات .

نعم . كون البقاء وجوداً خاصاً يستلزم افتقار الواجب فى وجوده إلى غيره على تقدير

كونه زائدا ، ضرورة ان الوجود الخاص لا يختلف باختلاف الأزمان ، وذلك ينافي الوجود الذاتي ، فثبت المنافات بين كون البقاء زائدا والوجوب الذاتي ولا حاجة في إثباتها إلى قوله : « لأن الواجب لذاته موجود لذاته ، والموجود لذاته باق لذاته » فيلزم الإستدراك .

ويمكن أن يقال : حاصل الجواب تغيير الدليل على وجه يندفع الإعتراض فلا استدراك ، بقي ان المنافي للوجوب الذاتي هو الافتقار إلى غير لا يكون مستندا إلى الذات . وأما الافتقار إلى ما يستند اليه فلا ينافي الوجوب الذاتي على ما حققه بعض المحققين والبقاء على تقدير كونه زائدا يجوز أن يكون مستندا إلى الذات على كلا التفسيرين ، فلا يتم الدليل الأول .

لا يقال : يتجه على الدليلين ان البقاء على تقدير كونه وجودا في الزمان الثاني إنما يلزم من كونه زائدا افتقار الواجب في وجوده في الزمان الثاني إلى الغير ، وهو لا ينافي الوجوب الذاتي إذ الواجب لذاته على ما خرج من القسمة ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده مطلقا ، وهذا إنما يستلزم الإستغناء في مطلق الوجود المقيّد . وأيضا يجوز أن يكون مطلق الوجود عين الذات ، والوجود المقيّد زائدا عليه .

لأننا نقول : هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه ، لأن الكلام فيما صدق عليه البقاء ، ولا شك ان ما صدق عليه وجود خاص ، والوجود الخاص واحد لا يختلف باختلاف الأزمان ، فلو كان زائدا يلزم افتقار الواجب لذاته في وجوده الخاص إلى الغير وهو مناف للوجوب الذاتي ضرورة . وأيضا قد تقرر أن الوجود الخاص للواجب لذاته عينه فكيف يكون ما صدق عليه البقاء زائدا عليه .

الصفة السابعة من الصفات الثبوتية أنه تعالى 'متكلم' بالإجماع أجمع المسلمون

على كونه تعالى متكلما . لكن اختلفوا في معنى كونه متكلما وقدم الكلام وحدوثه . فقالت الشاعرة كما ان كلامه تعالى يطلق على الألفاظ المنظومة المترتبة التي هي حادثة ويسمى كلاما لفظيا ، كذلك يطلق على معنى قائم بذاته يعبر عنه بالعبارات



المختلفة ، وهو مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات المشهورة قديم مثلها ، ويسمى كلاما نفسيا . ومعنى كونه متكليا أنه متصف بالكلام النفسى .

وقالت المعتزلة والكرامية والحنابلة كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لا غير ، لكن المعتزلة والكرامية قالوا بحدوثها والحنابلة بتقديمها حتى أنهم بالغوا فقالوا بتقديم الجلد والغلاف ، ويلزمهم القول بتقديم المجلد والكاتب وامثالها بطريق الأولى كما لا يخفى .

ومعنى كونه متكليا عند المعتزلة كونه موجدًا للكلام وعند الكرامية والحنابلة كونه متصفا به ، ومنشاء الخلاف فى القدم والحدوث أن هيهنا قياسين متعارضين : أحدهما أن كلامه تعالى صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلامه قديم . وثانيهما أن كلامه مركب من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكلما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه حادث .

فاختارت الأشاعرة والحنابلة القياس الأول ، واضطروا إلى القدح فى القياس الثانى . فمنعت الأشاعرة صغراه بناء على أن كلامه تعالى ليس مركبا من الألفاظ والحروف . بل هو معنى قائم به . ومنعت الحنابلة كبراه .

واختارت المعتزلة والكرامية القياس الثانى واضطروا إلى القدح فى القياس الأول . فمنعت المعتزلة صغراه ، بناء على أن كلامه ليس صفة قائمة به ، بل بجسم من الأجسام ومنعت الكرامية كبراه . بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته كذا قالوا .

وفيه نظر ، لأن القياسين ليسا متعارضين على رأى الأشاعرة فإن المراد بالكلام فى القياس الأول عندهم غير ما هو المراد به فى القياس الثانى . إذا المراد به فى الأول هو الكلام النفسى ، وفى الثانى الكلام اللفظى . فلا تعارض بينهما ، بل هم قائلون بكلا القياسين . والنزاع بينهم وبين غيرهم راجع الى إثبات الكلام النفسى وتفيده على ما لا يخفى .

ولا يذهب عليك أنه يتجّه على القياس الأول أنه إن أريد بالصفة الصفة الموجودة منعنا الصغرى ، وإن أريد بها مطلق الصفة منعنا الكبرى . لأنه وإن لم يجز

قيام الحوادث به تعالى' لكن يجوز أن تقوم به صفات إعتبارية متجددة إتفاقاً مثل كونه مع زيد وبعده . وأيضاً للمعتزلة أن يمنعوا كبرى القياس الأول بناء على أنهم جوزوا كون صفاته تعالى حادثة من غير أن يكون قائمة به تعالى' . حيث قالوا في إرادته تعالى' انها حادثة قائمة بذاته لا بذاته على ما بين في محله .

واعلم ، ان قوله « بالاجماع » إشارة الى أن طريق إثبات الكلام هو السمع لا العقل على ما ذهب اليه جماعة . وتقريره أنه اتفق جميع المسلمين على أنه تعالى متكلم . بل أجمع عليه كافة المليين من الأولين والآخرين بحيث صار من ضروريات الدين .

وربما يستدل عليه بقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » وبأنه قد تواتر وتوارث عن الأنبياء (ع) أنه تعالى متكلم ، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت صفة الكلام حتى يلزم الدور ، وفي كل منهما كلام لا يخفى على ذوي الأفهام ، على أن صاحب التلويح صرح بأن ثبوت الشرع موقوف على أمور منها صفة الكلام وعلى هذا لا يصح إثبات الكلام بالسمع كما لا يخفى .

وأما ما استدلل به بعض المحققين من أن عمومية القدرة يدل على ثبوت الكلام ففيه نظر ، لأن عموم قدرة الله تعالى بجميع الممكنات على تقدير تسليمه إنما يدل على مقدورية الكلام لا على كونه متكلماً بالفعل وهو المطلوب .

ومنهم من تصدى لاتمام الدليل بضم مقدمات فقال : لما ثبت أن قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ، وخلق الألفاظ الدالة على المعاني ممكن ثبت صحة اتصافه بالتكلم بمعنى خلق تلك الألفاظ . ولا شك أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه ، وإن نوقش في كونه نقصاً سيما إذا كان مع القدرة على التكلم كما في السكوت ولاخفاء في أن المتكلم أكمل من غير المتكلم . ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق ، فثبت أنه متكلم بمعنى أنه خالق للألفاظ الدالة على المعاني وهو المطلوب .

اقول : فيه أنه لو سلم إمكان خلق الألفاظ من الله تعالى وكون المخلوق خالقها ، فلا نسلم المتكلم أكمل من غيره كما في القيام والقعود وأمثالها فليتأمل .

وإذا تمهّد هذه المقدّمات فنقول :

الحقّ المختار عند الفرقة النّاجية مذهب المعتزلة وإلى هذا أشار بقوله : « وَالْمُرَادُ  
بِالْكَلَامِ » المستند إلى الله تعالى في الشّرع الْحُرُوفُ لامعانيها كما هو المشهور عند  
 الأشاعرة الْمَسْمُوعَةُ لا المتخيّلة كما اختاره بعض المحقّقين في تحقيق كلام الأشعري  
 وسيجيء بيانه . الْمُنْتَظَمَةُ أي المرتّبة ترتيباً يدلّ على الحدوث لا كما زعمت الحنابلة  
 من أنّ الحروف المسموعة قديمة ومعنى أنّه يُوجَدُ الْكَلَامُ فِي جِسْمٍ مِنْ  
الْأَجْسَامِ كشجرة موسى (ع) أو الملك أو النّبي (ع) لا كما زعمت الأشاعرة من أنّ  
 معنى كونه تعالى متكلّماً أنّه متصّف بالكلام النّفسي ، ولا كما زعمت الحنابلة والكرامية  
 من أنّ معنى كونه تعالى متكلّماً أنّه متصّف بالكلام مع كونه عندهم عبارة عن تلك  
 الحروف المسموعة المنظومة .

أمّا بيان أنّ كلامه تعالى تلك الحروف المذكورة الحادثة فن وجوه :  
 ١٢ منها أنّه علم بالضرورة من الدّين أنّ كلام الله تعالى هو هذا المؤلّف المنتظم من  
 الحروف المسموعة بحيث لا ينصرف الذّهن منه إلّا إليه .  
 ومنها أنّ كلامه تعالى لو كان أزليّاً لزم الكذب في أخباره الماضية كقوله تعالى :  
 ١٥ « إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا » و « قَالَ مُوسَى » وغيرهما .

ومنها أنّ كلامه تعالى يشتمل على أمر ونهي ونحوهما ، فلو كان أزليّاً لزم الأمر  
 بلا مأمور والنّهي بلا منهيّ وذلك سفه .  
 ١٨ وأجيب عن الأوّل بأنّه لا نزاع في إطلاق كلام الله على هذا المؤلّف الحادث و  
 هو المتعارف عند عامّة القُرّاء والفقهاء والاصوليين ، إلّا أنّه كما يطلق على هذا يطلق على  
 المعنى النّفسي القائم بذاته تعالى وهو أزليّ ، وفيه ان النّفسانيّ غير معقول ، وسيأتي تحقيقه  
 ٢١ إن شاء الله تعالى .

وعن الثّاني والثّالث بأنّ كلامه تعالى لم يتّصف في الأزل بالماضي والحال  
 والإستقبال والأمر والنّهي وغيرهما ، بل إنّما يتّصف بها فيما لا يزال بحسب التعلّقات .

وحاصله ان المتّصف بها هو الكلام اللفظي لا النفس المتعلّق به . وفيه ان اتّصاف  
الكلام اللفظي بملك الصفات يستلزم اتّصاف الكلام النفس الذي هو مدلول كلام  
اللفظي كما لا يخفى<sup>٣</sup> ، على أن المدّعى حدوث الكلام اللفظي وأمّا انتفاء الكلام النفس  
فبنا على أن النفساني غير معقول . وأمّا ان معنى كونه تعالى متكلّماً كونه مُوجد للكلام  
لا كونه متّصفاً به فلا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى .

و تفسيرُ الأشاعرة لكلام الله تعالى بالمعنى القائم بذاته تعالى المسمّى بالكلام  
النفس غير معقول<sup>٦</sup> ، أي غير متصوّر لأنّه غير العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات  
المشهورة ، وغير هذا الصفات غير متّصور ، فالكلام النفس غير متصوّر وما لا يكون  
متّصورا لا يصحّ اثباته ، كذا قالوا .

وفيه ان الكلام النفس وإن كان غير متّصور بالكُنه وبخصوصه لكنّه متّصور  
بوجه ما ، والتّصور بوجه ما كاف في الإثبات ، على ان المطالب نفي الثبوت لانفي الإثبات ،  
اللّهم إلّا أن يقال المراد ما لا يكون متّصورا بوجه ما لا يكون إثباته على تقدير وقوعه  
صحيحاً صادقاً لعدم ثبوته في الواقع بناء على امتناع المجهول المطلق .

ويحتمل أن يكون قوله : « غير معقول » بمعنى باطل كما هو المتبادر عرفاً . ووجهه  
أنّ الأشاعرة فسّروا الكلام النفس بالمعنى القائم بالنفس الذي هو المدلول الكلام .  
اللفظي ، ومغاير للصفات المشهورة ، ولا شكّ ان ذلك المدلول مركّب من ذوات و  
صفات يمتنع قيامها بذاته تعالى ، فقيامه به باطل قطعاً .

واعلم ان لصاحب المواقف رسالة مفردة في تحقيق الكلام النفس ، محصلها أن  
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ ، وتارة على معنى القايم بالغير . والأشعري لما  
قال الكلام هو المعنى النفس توهّم الأصحاب أن مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده ،  
وهو الذي فهموه منه له مفسد كثيرة كعدم إكفار من أنكر كلامه ما بين دفتي المصحف  
مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم المعارضة والتحدّي  
بكلامه الحقيقي إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينيّة ، فوجب حمل كلام

الشيخ على أنه اراد بالمعنى القائم بالغير فيكون الكلام النفسىّ عنده أمراً شاملاً للفظ و المعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى .

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ، فجوابه ان ذلك الترتب إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة ، فالحدث هو التلفظ دون الملفوظ إنتهى .

وقال بعض المحققين في شرح المواقف هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهريستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة وفيه نظر :

أما أولاً ، فلان اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظى والنفسى يدفع تلك المفسد قطعاً .

وأما ثانياً . فلأنه إن اراد بقيام ذلك الأمر الشامل للفظ والمعنى جميعاً بذاته تعالى قيامه باعتبار صورة العلمية به تعالى كالألفاظ القرآن بالنسبة إلى الحافظ فهو راجع إلى صفة العلم ، مع أنهم اتفقوا على أن كلامه تعالى مغاير للعلم والإرادة وسائر الصفات المشهورة ، على أنه لا اختصاص للقيام باعتبار صورة العلمية بكلام الله تعالى بل كلام البشر أيضاً قائم به تعالى بهذا الاعتبار وكذا سائر الموجودات . وإن اراد قيامه به باعتبار صورته الخارجية فمن البين المكشوف ان الملفوظ حادث كالتلفظ ، والفرق بينهما في ذلك خارج عن طور العقل على ما لا يخفى .

الصفة الشامنة من الصفات الثبوتية أنه تعالى صادق في جميع أخباره .

اتفق المسلمون على أن كلامه تعالى صادق ، والكذب فيه محال ، وهما يطلقان تارة على ما هو صفة الكلام وتارة على ما هو صفة للمتكلم . فالصدق على الأول عند الجمهور وهو المذهب المنصور كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقاً للواقع ويقابله الكذب بمعنى خبر لا يكون حكمه مطابقاً للواقع . والصدق على الثانى هو الإخبار عن الشيء على ما هو عليه في نفس الأمر ويقابله الكذب بمعنى الإخبار عن الشيء لاعلى ما هو عليه في نفس الأمر . والدليل على ذلك انه لو لم يكن كلامه الخبرى صادقاً لكان كاذباً لاخصار

الخبر فيهما على التحقيق ، لكن التلازم باطل ، لأن الكذب قبيح بالضرورة والقبيح محال عليه تعالى كما سيجيء بيانه فالملزوم مثله . وأيضاً التلازم باطل لأن الله تعالى منزّه عنه أي عن الكذب لاستحالة النقص عليه أي لأن الكذب نقص بديهية ، والنقص محال عليه بالإجماع . وفي بعض النسخ « ولاستحالة النقص عليه » بالواو وحينئذ يكون قوله : « والله تعالى منزّه عنه » أي عن القبيح من الدليل الأول وهي أحسن كما لا يخفى .

واعلم أن الدليل الأول من الأدلة المعترلة ، والثاني من أدلة الأشاعرة . وفيه أن المطلب يقيني . والدليل المستند إلى الإجماع لا يفيد اليقين إلا إذا كان الإجماع مقطوعاً به وهو فيما نحن فيه ممنوع . على أن الإجماع المقطوع به لا يلزم أن يفيد اليقين على رأيهم ، وأيضاً الإجماع عندهم إنما يكون حجته لاستناده إلى النص ، ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى . فإثبات صدق كلامه تعالى بما يستند إلى النص يستلزم الدور . وما قال صاحب المواقف من أن صدق النبي (ص) لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعليّ منه تعالى لا قوليّ على ما بين في محله منظور فيه ، لأن المعجزة إنما يدلّ على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله . وأما صدقه في سائر الأحكام فالظاهر من كلامه أنه لا استدعاء الرسالة أن يكون أحكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى ، كيف وقد حكم هذا القائل بأن الدليل الأول مبنيّ على كون الحسن والقبح عقليّين ، مع أنه لو لم يتوقف صدق كلام النبي (ص) على صدق كلام الله تعالى لثمّ ذلك الدليل على تقدير كون الحسن والقبح شرعيّين أيضاً . والحقّ أنه ليس الدليل الأول مبنيّاً على كون الحسن والقبح عقليّين ، ولا الدليل الثاني مستلزماً للدور كما لا يخفى .

وأما ما أورده على الدليل الثاني من أنه إنما يدلّ على صدق الكلام النفسى دون اللفظى مع أن المقصود الأهم إثبات صدقه ، وذلك لأن النقص في كلام اللفظى معناه القبح في إيجاده وخلقه ، وحاصله القبح العقليّ وهم لا يقولون به ، فلا يصحّ منهم إثبات صدق

الكلام اللفظي يلزوم النقص .

فأقول : يمكن دفعه بأنه إذا ثبت صدق الكلام النفسي بأي دليل كان يلزم صدق

الكلام اللفظي قطعاً : بناء على أن الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي ، ولا شك أن

صدق الدال وكذبه راجعان إلى صدق المدلول وكذبه . فالفرق في ذلك بين الأدلة

الدالة على صدق الكلام النفسي مما وقع من بعض المحققين ليس على ما ينبغي .

تأمل في هذا المقام حتى ينكشف المرام فإنه من مزال أقدام الأفهام .

## الفصل الثالث

من الفصول السبعة

في

صفاته السلبية

وقد يسمّى بصفات الجلال . كما ان الثبوتية تسمى بصفات الكمال ، وهى  
أى الصفات السلبية كثيرة جداً ، لكن المذكورة منها هيها صفات سبع :  
الصفة الأولى منها أنه تعالى ليس بمركبٍ لامن الأجزاء الخارجية ولا  
من الأجزاء الذهنية وإلا ، أى لأنه لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى أجزائه  
أى كل واحد من أجزائه ، والملازم باطل . فالملزوم مثله . وأما بيان الملازمة فلأن  
كل مركب موجود مفتقر إلى كل واحد من أجزائه بالضرورة . وأما بطلان اللازم  
فلأن المفتقر إلى الجزء مفتقر إلى الغير . والمفتقر إلى الغير مطلقاً سواء كان ذلك  
الغير جزءاً أو خارجاً ممكناً ضرورة أن الوجوب الذاتى ينافى الافتقار إلى الغير ، وقد  
ثبت أنه واجب الوجود لذاته ، هذا خلف . وما قيل فى تقرير هذا الدليل من أنه تعالى لو كان  
مركباً لزم الانقلاب ليس على ما لا ينبغي كما لا يخفى .

ثم فى هذا الدليل نظر . لأنه إن أراد من الافتقار الافتقار فى الوجود الخارجى .  
فلانسلم أنه تعالى لو كان مركباً من الأجزاء الذهنية لكان مفتقراً فى الوجود الخارجى  
إلى الغير . وإن أراد الافتقار فى شىء من الوجودين مطلقاً ، فلا نسلم أن المفتقر إلى الغير



في الوجود الذّهني ممكن ، لأنّ الوجوب الذّاتي لا ينافي الافتقار إلى الغير في الوجود الذّهني .  
نعم يلزم إمكانه بحسب الوجود الذّهنيّ لكنّه ليس خلاف المفروض ، ضرورة أنّ  
الوجوب الذّاتيّ باعتبار الوجود الخارجيّ لا ينافي الإمكان باعتبار الوجود الذّهنيّ .

وبالجملة هذا الدليل إنّما يدلّ على نفي التركيب من الأجزاء الخارجيّة ، والمطلوب  
على ما تقرّر نفي التركيب مطلقاً ، فلا يتمّ التقريب . إلّا أن يقال المدعى ههنا نفي التركيب  
من الأجزاء الخارجيّة فتدبر .

### الصفة الثّانية من الصفات السّلبية أنّه تعالى ليس بجسم ولا عرض

الجسم عند الحكماء وبعض المتكلمين هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، وعند بعضهم  
هو الجوهر المركّب من جزئين فصاعداً ، والجوهر عندهم هو الحادث المتحيّز لذاته .  
والعرض هو الحال في المتحيّز لذاته ، وإلّا أي إن كان جسماً أو عرضاً لافتقر إلى

المتكّان واللازم باطل ، فالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّ كلّ جسم متمكّن ، أي

متحيّز لما عرفت سابقاً ، وكلّ متمكّن محتاج إلى المكان أي الحيّز ، وهو عند المتكلمين

الفراغ الموهوم الذي يشغله الجوهر ، فيكون كلّ جسم مفتقر إلى المكان ، وكذا كلّ  
عرض حال في المتمكّن مفتقر إليه ، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشّيء مفتقر إلى ذلك الشّيء ،

فيكون كلّ عرض مفتقر إلى المكان ، فثبت أنّه تعالى لو كان جسماً أو عرضاً لكان مفتقراً

إلى المكان . وأمّا بطلان اللازم فلانّ الافتقار إلى الغير يستلزم الإمكان ، هذا خلف .

وفيه نظر ، لأنّه إن أراد بالافتقار إليه في الوجود فالملازمة ممنوع ، لأنّ المتمكّن إنّما

يفتقر إلى المكان في تمكّنه لافي وجوده ، وإن أراد الافتقار في التّمكّن ، فالملازمة مسلّمة .

لكن بطلان اللازم ممنوع ، إذ الافتقار في التّمكّن لا يستلزم الإمكان المنافي للوجوب  
الذّاتي كما لا يخفى .

أقول يتّجه أيضاً أنّه لو صحّ ذلك الدليل لزم أن يكون الله تعالى مع العالم مثلاً ،

وهو باطل بديهياً واتّفاقاً ، وذلك لأنّه تعالى لو كان مع العالم لافتقر إلى العالم ، واللازم

باطل فالملزوم مثله ، وما هو جوابنا فهو جوابكم .

وأيضاً العرض على مفسره المتكلمون هو الحال في المتمكن ، ولانسلم ان كل  
 حال في شيء مفتقر اليه في الوجود ، لجواز أن يكون المحل مفتقر إلى الحال فيه كما في الصورة  
 الجسمية الحالة في الهيولى المفتقرة إليها في الوجود على رأي الفلاسفة ، وهذا وإن لم يقل به  
 المتكلمون لكنه كاف في إيراد المنع على دليلهم . وأما على مفسره الفلاسفة ، وهو الحال  
 في الموضوع ، أي المحل المقوم لما حل فيه فهو لا يستلزم المكان فضلاً عن الافتقار اليه ،  
 إذ الموضوع أعم من أن يكون متمكناً أولاً ، اللهم إلا أن يفسر العرض ههنا بالحال  
 في المتمكن المفتقر إليه وسيجيء زيادة تحقيق لهذا المقام . على أنه لو تم افتقار العرض إلى  
 محله المتمكن لكفى في نفي العرضية فلاحاجة إلى بيان افتقاره إلى المكان فتأمل جداً .

وأيضاً لو كان الله تعالى جسماً أو عرضاً لا تمتنع انفكاكه عن الحوادث

واللزام باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة فلأن كل جسم وعرض يمتنع انفكاكه عن الحركة  
 والسكون كما مرّ بيانه . وأمّا بطلان اللازم فلأن كليهما يمتنع انفكاكه عن الحوادث فهو  
 حادث وقد مرّ بيانه أيضاً ، فيمكن أن يكون الله تعالى على تقدير امتناع انفكاكه عن الحوادث  
 حادثاً وهو محال . لأنه قد ثبت قدمه فيما سبق ، هذا خلف . أولأنه قد ثبت وجوبه

الذاتي والحدوث يستلزم الإمكان ، هذا خلف . ويمكن الاستدلال على نفس الجسمية  
 والعرضية على رأي المتكلمين بأنهما قسمان للحادث عندهم فيكونان حادثين قطعاً .

ولا يجوز أن يكون الباري تعالى في شيء محال أي لا يمكن حله في شيء

أصلاً وإلا أي وإن أمكن حله في شيء لافتقاره إليه أي لا يمكن افتقاره تعالى في وجوده  
 إلى ذلك الشيء ، وامكان افتقاره في الوجود إلى الغير باطل كافتقاره فيه إليه ، ضرورة أن  
 امكان المحال محال أيضاً . أو المعنى إن حل الباري تعالى في شيء لافتقاره إليه ، لكن افتقاره  
 إليه محال قطعاً ، فيكون حله في شيء محالاً ، وهذا معنى عدم امكان حله في شيء .

والدليل على أن الحلول يستلزم الإفتقار إلى المحل أن المعقول من الحلول هو  
 الحصول على سبيل التبعية ، وهو يستلزم الإفتقار إلى المحل هذا خلاصة ما قيل .  
 أقول : فيه نظر ، لأننا لانسلم أن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية . سواء أريد

٣ به التَّبعية في الوجود أو التَّبعية في التَّحيز بمعنى أن يكون المحلّ واسطة في عروض التَّحيز له على ما قيل ، بل الحلول هو الاختصاص الناعت بالمنعوت ليتأوّل حلول الصفات في ذات الواجب على رأى الاشاعرة ، على أن استلزام التَّبعية في التَّحيز للإفتقار إلى المحلّ غير مسلم ، ألا يرى أن صاحب المواقف جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التَّبعية مقابلاً للاستدلال باستلزامه الإفتقار إلى المحلّ ، وبالجمله كـون الحلول مستلزماً للإفتقار إلى المحلّ ممنوع كما في حلول الصّورة في الهيولى على رأى الحكيم . نعم

٦ الحلول بمعنى التَّبعية في التَّحيز يستلزم الإفتقار إلى الحيز بناء على ما ادّعوا من أن التَّحيز يستلزم الإفتقار إلى الحيز ، وسيجىء الكلام فيه تفصيلاً .

٩ واعلم أنّه قد نقل عن بعض المتصوفة أنّه تعالى يحلّ في العارفين وعن النصارى أنّه حلّ في عيسى (ع) ، فإن أرادوا بالحلول المعنى المذكور فلا شك في بطلانه لما عرفت ، وإن أرادوا معنى آخر فليبين أولاً حتى نتكلّم عليه ثانياً . وأمّا ما نقل عن الانجيل مما يدلّ على أن عيسى (ع) عبّر عن الله تعالى بالأب وصّرح بحلوله فيه في جواب يوحنا وهو واحد من الحواريين ، فعلى تقدير صحته وعدم تحريفه محمول على أنّه من قبيل المتشابهات وهى كثيرة في الكتب الالهية ، ويردها العلماء بالتأويل إلى ما علم صحته بالدليل ، فيجوز أن يكون المراد من الحلول الاختصاص واللطف ومن الأب المبدأ كما أن القدماء كانوا يسمّون المبادئ بالآباء .

١٨ وقد نقل عن بعض غلاة الشيعة أنّه تعالى حلّ في الأئمة المعصومين (ع) ، بناء على أن الظهور الروحاني في صورة الجسماني ممكن كظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي ، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كامير المؤمنين (ع) وعترته الطاهرين ، لأنهم أكمل الخلق وأشرفهم ، وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول وأن جبرئيل لم يحلّ في دحية الكلبي بل ظهر بصورته ، فالظاهر أنهم أرادوا بالحلول الظهور .

٢١

ولا يجوز أن يكون في جهة كالعلو والسفل وغيرهما . وهى إما حدود وأطراف الأمكنة . أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء وإلاّ أى وإن كان الله تعالى

فی جهة افتتقرَ إلیها لأن کلّ مادم فی جهة یفتقر إلیها ضرورة : فیلزم أفتتقار الواجب بالذات إلی الغیر وهو ینافی الوجوب الذاتی قطعاً .

٢ اقول : فیه نظر : لأنّ ما یكون فی جهة إنّما یفتقر إلیها فی كونه فیها لافی وجوده . وما ینافی الوجوب الذاتی إنّما هو الافتقار إلی الغیر فی الوجود لا غیر ، علی أنّه لو صحّ هذا الدلیل لزم امتناع اتصافه تعالی بالصّفات النسبیة مثل كونه رازقاً وخالقاً إلی غیر ذلك كما أشرنا إلیه .

٦ وقد خالف فیه المشبهة واتفقوا علی أنّه تعالی فی جهة الفوق ، لكن اختلفوا فی كونه فی الجهة مثل كون الأجسام فیها أولاً ، والأوّل باطل لما عرفت ، والنزاع فی الثانی راجع إلی اطلاق اللفظ دون المعنی . ومستندهم فی ذلك الظواهر السّمعیة وهی متأولة قطعاً علی ما فصل فی محله . وَلَا یَبْصِحُ أی لا یمکن طاریة عَلِیْهِ اللَّذَّةُ وَالْأَلَمُ أی لا یصحّ طریانها .

١٢ اعلم انّ الظاهر المشهور عند المتكلّمین أنّ اللذّة والألم مطلقاً من کیفیات النفسانیة . وتصوّرها علی وجه تميزهما عمّاعداهما بدیهی لا یحتاج إلی تعریف ، فإنّ الإحساس الوجدانیّ بجزئیاتهما قد أفاد العلم بمفهوماهما علی وجه یتأتی تحویل مثله بطریق الإکتساب كما فی سایر المحسوسات علی ما لا یخفی علی ذوی انصاف . وانه یمتنع اتصافه تعالی بمطلق اللذّة والألم وهو المتبادر من عبارة الكتاب لأتھما من کیفیات المختصة بذوات الأنفس ، والله تعالی منزّه عن النفس . ولكونهما تابعین للمزاج المستلزم للتركيب ، لان السّبب القریب للذّة اعتدال المزاج والألم سوءه علی ما هو المختار عند المحقّقین . ویبنی علیہ قوله لَا مُمْتِنَاعٍ طریان المزاجِ عَلِیْهِ تَعَالَى وهذا لأنّ المزاج کیفیة متشابهة حاصلة للمرکبات العنصریة بسبب انکسار کیفیات المتضادة لأسطقاتها المتفاعلة عند امتزاجها وتماسّها . إمّا بأن تخاع تلك الأسطقات کیفیاتها المتعددة وتلبس کیفیة واحدة حقیقة علی ما هو مذهب الأطباء . أو ینکسر تلك کیفیات عن صورتها یتقارب بحیث تصیر کیفیة واحدة ملتئمة من تلك کیفیات المنكسرة

على ما هو مذهب الحكماء فالمزاج على المذهبين يستلزم التركيب ، وقد ثبت امتناع التركيب عليه تعالى ، فيلزم امتناع اتّصافه تعالى بالمزاج وتوابعه من اللذة والألم وغيرهما ، وللمناقشة في الدليلين مجال واسع على ما لا يخفى .

وقال الحكماء اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر ، وكلّ منهما حسّي إن كان إدراكا بالحسّ ، وعقليّ إن لم يكن إدراكا به . فهم يثبتون له تعالى اللذة العقلية ، لأن من أدرك كمالاته لذاته التذّبه ضرورة ، ولا شكّ أن كمالاته تعالى أجلّ الكمالات ، وإدراكه أقوى الإدراكات ، فوجب أن يكون لذته أقوى اللذات ، ولذا قالوا أجلّ مبتهيج هو المبدء الأوّل بذاته ، وينفون عنه اللذة الحسية لكونها من توابع المزاج ، والألم مطلقاً لأنّه تعالى منزّه عن أن يكون شيء منافراً ومنافياً له ، إذ الشيء لا يكون منافياً لمبدائه ، ووافقهم بعض المحققين منّا .

وفيه نظر ، أمّا أولاً فلا نأبى أن نسلّم أن اللذة نفس الإدراك بل هي مسببة عنه ، ولوسلّم ذلك فلا نسلّم أنّها مطلق الإدراك ، بل هي الإدراك النفسانيّ دون إدراكه تعالى لكونها مختلفين قطعاً .

وأيضاً لا نسلّم أن الشيء لا يكون منافياً لمبدائه بوجه ما ، لجواز أن يكون المعلول منافياً للعلّة من بعض الوجوه كبعض أفعال العباد بالنظر إليه تعالى وهو علّة لها ولو بواسطة فليتأمّل .

فقد بان من ذلك البيان أن امتناع مطلق الألم عليه تعالى متفق عليه بين العقلاء ، وأمّا امتناع مطلق اللذة فمختلف فيه بين جمهور المتكلمين والحكماء ، فالقول بأنّ نفي مطلق اللذة عنه تعالى من المتكلمين يحتمل أن يكون لعدم ورود الشرع بذلك ، فإنّ أسماء الله تعالى توقيفية ليس من الأدب إطلاق شيء منها عليها إلاّ بإذن الشارع غير ظاهر كما لا يخفى .

وَلَا يَتَّحِدُ أَيْ لَا يُمْكِن اتِّحَادُهُ تَعَالَى بِغَيْرِهِ اتِّحَادُ الْحَقِيقِيِّ أَنْ يَصِيرَ شَيْءٌ بَعِينُهُ شَيْئاً آخَرُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَزُولَ عَنْهُ شَيْءٌ أَوْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ . وقد يطلق الاتحاد بطريق المجاز

على معنيين آخرين : أحدهما أن يصير شيء ما شيئاً آخر بطريق الإستحالة في ذاته أو صفته الحقيقية كما يقال « صار الماء هواء » أو « صار الأسود أبيض » وثانيهما أن يصير شيء بانضمام شيء آخر إليه حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصاً واحداً حقيقياً كما يقال : « صار التراب طينا » والكل محال في حقه تعالى . أمّا الأول : فلا متناعه في الواجب والممكن مطلقاً وقد ادّعوا أنه مما يحكم به بديهية العقل ، وما يذكر في توضيحه إنما هو من قبيل التنبيهات فالمناقشة لا يجدي كثير نفع . وأمّا الثاني ، فلأن الإستحالة الذاتية تستلزم انتفاء الذات ، وهو يناقض الوجوب الذاتي قطعاً . والإستحالة الوصفية تستلزم تبدل الصفة الحقيقية وهو مستلزم للنقص في ذاته تعالى مع كونه منزهاً عن ذلك إجماعاً . وأمّا الثالث ، فلأنه إن لم يكن شيء من الواجب وما انضم إليه حالاً في الآخر امتنع أن يتحصّل منهما حقيقة واحدة بالضرورة ، وإن كان أحدهما حالاً في آخر ، فإن كان الواجب حالاً يلزم احتياجه إلى الغير وهو محال ، وإن كان الآخر حالاً فيه لكان الحال عرضاً ضرورة استغناء المحلّ لكونه واجباً ، ولا يحصل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقية بل مهية اعتبارية .

أقول : فيه نظر ، أمّا أولاً ، فلأننا لانسلم أن تبدل صفته الحقيقية يستلزم النقص في ذاته وسيجيء تفصيله . وأمّا ثانياً ، فلأننا لانسلم أنه لو لم يكن أحدهما حالاً في الآخر امتنع أن يتحصّل منهما حقيقة واحدة حقيقية ، ولو سلم فيجوز أن يكون الواجب حالاً ولا يلزم احتياجه في الوجود إلى الغير ، إذا الحلول لا يستلزم احتياج الحال إلى المحلّ في الوجود على ما قالوا في حلول الصورة والهيولى . ولو سلم فيجوز أن يكون الحال عرضاً ، والحكم بأنه لا يتحصّل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقية ممنوع على ما قالوا في السرير أنه مركّب من القطع الخشبية والهيئة الإجتماعية التي هي عرض هذا . والظاهر أن المراد من الاتحاد ههنا هو الاتحاد الحقيقي ومعنى قوله لا متنازع الاتحاد مطلقاً

أن الاتحاد الحقيقي محال في كل موجود سواء كان واجباً أو ممكناً كما يشهد به البديهية ، فيلزم امتناعه في حقه تعالى بطريق الأولى ، وحمل الاتحاد على الأعم من المعنى الحقيقي والمعنيين

المجازين ، وجعل قوله : « مطلقاً » إشارة الى هذا التعميم كما وقع في بعض الشروح  
تكلّف لا يخلو عن تعسف .

٣ وربما ينسب الى النصارى القائلين بحلوله في المسيح القول باتّحاده تعالى به والى  
بعض المتصوفة القائلين بحلوله تعالى في العارفين القول باتّحاده تعالى بهم . بناء على أنّ  
كلام هاتين الفرقتين مضطرب بين الحلول والاتّحاد ، والكلام معهم في الاتّحاد كالكلام  
٦ معهم في الحلول . فليتمل .

وانت تعلم أنّه لا يظهر وجه مناسب لجمع المصنّف عدة من الصفات وعدّها  
صفة واحدة من الصفات السلبية كما لا يخفى .

٩ الصّفة الثّالثة من الصفات السّلبية أنّه تعالى ' ليس محلّاً للحوادث

أى يمنع أن يقوم به حادث ، خلافاً للكرامية فإنّهم يجوزون قيام الحوادث به تعالى  
كالإرادة والكلام كما مرّت إليه الإشارة ، وللمجوس فإنّهم يجوزون قيام كلّ صفة  
١٢ حادثه من صفات الكمال به تعالى . وأمّا قيام الصفات الاعتباريّة المتجدّدة به تعالى مثل  
كونه مع العالم بعد ما لم يكن معه ، وكونه رازقاً لزيد في حيّوته غير رازق له بعد مماته  
فجائز اتفاقاً .

١٥ واحتجّوا على ذلك بوجه أورد المصنّف وجهين منها وأشار إلى أحدهما  
بقوله : لا متيناع انفعاليه عين غييره وتقريره أنّه لو قام به حادث لكان منفعلاً ومتأثراً  
عن غيره واللازم باطل فاللزوم مثله . أمّا الملازمة ، فلأنّ الحادث لابدّ له من علّة ،  
١٨ ولا يجوز أن يكون علّته عين الذات أو شيئاً من لوازم الذات وإلاّ لزم قدم الحادث لقدم  
علّته فيلزم أن يكون علّته أمراً منفصلاً عن الذات فيكون الذات متأثراً عنه . وأمّا  
بطلان اللازم فلأنّ تأثّره تعالى عن غيره يستلزم احتياجه في صفته الكمالية إلى الغير وهو  
١٤ محال .

وفيه نظر ، أمّا أولاً فلأنّه يجوز أن يكون علّة ذلك الحادث عين الذات إمّا  
بطريق الاختيار بأن يكون الذات مقتضياً له بانضمام الإرادة على ما هو رأى المتكلمين

كما في سائر الحوادث. وإما بطريق الإيجاب بأن يكون ذلك الحادث مسبوقاً بحادث آخر هو أيضاً من صفات الكمال له تعالى، وذلك الأمر مسبوقاً أيضاً بحادث آخر كذلك لا إلى نهاية على ما هورأى الحكماء كما قالوا في حركات الأفلاك، وعلى هذا لا يلزم تأثيره تعالى عن غيره بل إنما يلزم احتياجه في صفاته الكمالية إلى صفات كمالية أخرى، ولا استحالة فيه.

لا يقال: لو تسلسلت الحوادث في ذاته تعالى يلزم أن لا يكون خالياً عن الحوادث. وما لا يكون خالياً عن الحوادث حادث والإلزام قدم الحادث فيلزم حدوث الواجب لذاته، فلا بد من الانتهاء إلى صفة حادثة يكون مستندة إلى أمر منفصل عن الذات فيلزم تأثيره عن الغير واحتياجه إليه في صفته الكمالية.

لأننا نقول: لأنسلم أن كل ما لا يخلو عن الحادث حادث، وقد مر الكلام فيه تفصيلاً.

لا يقال: التسلسل في الحوادث المتعاقبة باطل على رأى المتكلمين وبرهان التطبيق والتضاييف وغيرهما فيتم الاحتجاج على رأيهم.

لأننا نقول: قد استدل الحكماء أيضاً بهذا الدليل حتى قيل هو المعتمد عليه عندهم في إثبات ذلك المطلوب ويرد الإشكال عليهم قطعاً، لأن التسلسل في الأمور المتعاقبة في الوجود جائز عندهم على ما مر غير مرة.

وأما ثانياً، فلأننا لأنسلم أن كل صفة قائمة به تعالى صفة الكمال، ولو سلم فلأنسلم أن احتياجه تعالى إلى الغير في صفته الكمالية محال، إنما المحال احتياجه إلى الغير في وجوده وهو غير لازم. اللهم إلا أن يتمسك بالإجماع وفيه ما فيه، وأما في بعض الشروح من أن الإنفعال يستلزم المادة، والواجب لذاته يمتنع أن يكون مادياً ففيه ما لا يخفى.

وأما ثالثاً، فلأن هذا الدليل لو تم يدل على امتناع اتصافه تعالى بالصفات الاعتبارية المتجددة أيضاً، وقد عرفت أنه جائز بالإتفاق، وأشار إلى الوجه الثاني بقوله وامتناع النقض عليه أي لامتناع طريان النقض وجريانه عليه تعالى. و تقريره، أنه لو قام به تعالى حادث لكان ناقصاً قبل قيام ذلك الحادث به، واللازم باطل



والملزوم مثله . أمّا الملازمة فلا إن جميع صفاته صفات الكمال ، فلو كان شيء منها حادثا لكان الذات خاليا عنه قبل حدوثه ، والخلو عن صفة الكمال نقص . وأمّا بطلان التلازم فلا إجماع على تنزيهه تعالى عن النقص .

وفيه أيضاً نظر من وجوه : الأول ، أنّا لانسلّم أن جميع صفاته تعالى صفات الكمال ، لجواز أن يكون له صفة لا كمال في وجوده ولانقص في عدمه ، الثاني ، أنّا لانسلّم أن الخلو عن صفة الكمال نقص ، لجواز أن يكون صفة كمالية موقوفة على حدوث صفة كمالية أخرى وانتفائه ، وهي على حدوث صفة كمالية أخرى وانتفائه لا إلى نهاية كما قالوا في حركات الأفلاك ، فلا يكون خلوه تعالى عن صفته الكمالية الحادثة نقصا بل هو عين الكمال حيث يتوقف عليه اتّصافه بصفة كمالية أخرى ، بل استمرار كمالات غير متناهية له .

ويمكن دفعه بأنّ مثل هذا التسلسل باطل ببرهان التطبيق والتضاييف وغيرهما على رأى المتكلمين وهذا الدليل مبنى على رأيهم لا بتناؤه على الإجماع والحكماء لا يقولون به كما لا يخفى . الثالث ، أنّ دعوى الإجماع على تنزيهه تعالى عن النقص ممنوعة لا بدّ له من دليل قطعى ، على أنّ الإجماع لا يفيد على رأى الأشاعرة فلا يتم الاحتجاج به على المطلب اليقيني على رأيهم . الرابع ، أنّ هذا الدليل أيضاً منقوض بالصفات الاعتبارية المتجددة له تعالى ، وما هو جوابنا فهو جوابكم .

الصفة الرابعة من الصفات السلبية أنّه يُسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الرّؤية البصريّة  
أى يمتنع طريان الكون مرثيا مبصرا عليه تعالى على أن يكون الرؤية بالمعنى المبنى للمفعول ، وهذا مذهب المعتزلة والحكماء ، وخالفهم الأشاعرة والمجسّمة والكرامية .

وتحرير محل النزاع أنّا إذا علمنا الشمس علما جليّا ثم أبصرناها ثم اغمضنا العين يحصل ثلاث مراتب من الإنكشاف متفاوتة في الجلاء ، فالحالة الثالثة أقوى وأجلى من الحالة الأولى ، والثانية من كلتا الحالتين ، كما يشهد به الوجدان . فمحل النزاع هو الحالة الثانية وهي المراد من الرؤية في هذا المقام ، فمنعها المعتزلة والحكماء في الباري تعالى مطلقاً ، وجوّزها الأشاعرة في الدنيا والآخرة عقلا ، وحكموا بوقوعها في الآخرة سمعا ، لكن من

غير متقابلة ومواجهة وقرب وبعد وانطباع صورة من المرئى في الباصرة أو خروج شعاع  
منها إليها كما هو حكم الرؤية البصرية في غيره تعالى. وأمّا المجسّمة والكرامية فهم يوافقون  
الاشاعرة في تجويز أصل الرؤية ، ويخالفونهم في كيفياتها ، فانهم يجوّزون الرؤية فيه  
بطريق المواجهة والمقابلة بناء على أن الضرورة قاضية بامتناع الرؤية البصرية بدونها ، كما  
يبنى عليه مذهب المعتزلة والحكماء. والظاهر أن جمهورهم سيما القائلين بحسميته تعالى  
حقيقة على صورة إنسان - تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً - يجوّزون الرؤية فيه بطريق  
انطباع الصورة في الباصرة ، أو خروج الشعاع منها. فالقول بأنه لانزاع للنافين في جواز  
الرؤية بمعنى الإنكشاف العلمى. ولا للمثبتين في امتناع الرؤية بانطباع الصورة في الباصرة.  
أو خروج الشعاع منها ، بل النزاع إنما هو الإنكشاف التام الذى يحصل لغيره تعالى  
عند الإبصار كما وقع من بعض المحققين ليس بظاهر.

وإذا تمهّد هذا فنقول : المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة والحكماء. والدليل  
العقلى على ذلك أنه لو كان البارئ تعالى مرئياً بالبصر لكان في جهة . والتلازم باطل  
فالملازوم مثله . أمّا الملازمة فهي لأن كل مرئى بالبصر فهو ذو وجهة ومكان .  
وإنما قلنا كل مرئى فهو ذو جهة ومكان ، لأنه أى كل مرئى إما أن يكون مُقَابِلًا  
للمرائى كما في رؤية الأجسام والأعراض ، أو فِي حُكْمِ الْمُقَابِلِ كما في رؤية العكس  
في المرأة إذ لا مقابل ههنا حقيقة بل حكماً ، الضرورة أى اشتراط الرؤية البصرية بالمقابلة .  
أو ما فى حكمها مما يحكم به العقل بالبدية وإنكارها مكابرة غير مسموعة .

فيقول الأشاعرة بأن الرؤية البصرية جائزة فيه تعالى من غير مقابلة أو ما فى حكمها  
كقولهم بأنه يجوز رؤية أعمى الصّين بقّة اندلس كلام واه وقع من محض التعنت والعناد كما  
هو دأبهم ، وإذا كان كل مرئى بالبصر مقابلاً للمرائى أو فى حكم المقابل ، ومن البين أن كلّما  
هو مقابل أو فى حكم المقابل ذو جهة فكل مرئى بالبصر ذو جهة . وأمّا بطلان اللازم فلا أنه  
تعالى إذا كان ذاجهه فَيَكُونُ جِسْمًا لأن كل ذى جهة جسم وَهُوَ أى كونه تعالى  
جسمًا مُحَالٌ . وكما بين في الصّفة الثانية من الصفات السلبية . ويحتمل أن يكون الضمير

في قوله « فيكون » راجعا إلى كل مرثى بالبصر. وتقرير الدليل هكذا : لو كان البارئ تعالى مرثيا بالبصر لكان جسما وهو محال لما تقدم ، والملازمة لأنه لو كان مرثيا بالبصر لكان ذا جهة وكل ذي جهة جسم . وإنما قلنا كل مرثى بالبصر ذو جهة لأنه مقابل الخ . ويتجه على التقريرين أنه لا حاجة في إثبات المطلوب أى التعرض لكونه تعالى جسما ، بل يكفي التعرض لكونه ذا جهة لأنه كما ثبت امتناع الأول ثبت امتناع الثانى بـلا تفاوت ، على أن قولنا « كل ذي جهة جسم » ممنوع كما لا يخفى .

اللتهم إلا أن يقال المراد من الجسم أعم من الجسم والجسمانى ، والتعرض للجسمية تعريض للاشاعرة بأنهم من المجسمة فى الحقيقة . ولك أن تجعل قوله « فيكون جسما » من تنمة قوله « لأنه إما مقابل . . . » وقوله « وهو محال » إشارة إلى بطلان التلازم فى أصل الدليل .

وتقريره أن يقال : لو كان البارئ تعالى مرثيا بالبصر لكان ذا جهة وهو محال لما تقدم ، والملازمة لأن كل مرثى بالبصر ذو جهة لأنه مقابل أوما فى حكمه ، وكلما هو كذلك جسم فيكون كل مرثى بالبصر جسما ، وكل جسم ذو جهة فكل مرثى بالبصر ذو جهة . وفيه ما لا يخفى مع أن قولنا « كلما هو مقابل أوما فى حكمه جسم » بظاهره ممنوع فليتأمل .

ويقرب من هذا الدليل ما قيل أن الرؤية البصرية يستلزم خروج الشعاع من الباصرة إلى المرثى ، أو انطباع صورة المرثى فيها على اختلاف المذهبين ، والتلازم بقسميه محال فيه تعالى ضرورة فكذا الملزوم تأمل .

ومن الأدلة السمعية على هذا المطلوب ما أشار اليه بقوله — وَلَقَوْلِهِ تَعَالَى لِمُوسَى (ع) «لَنْ تَرَانِى» حيث قال : «رب أرنى أنظر إليك» وَالْحَالُ أَنَّ كَلِمَةَ لَنْ النَّافِيَّةَ مَوْضُوعَةٌ لِّلتَّأْيِيدِ أى لتأييد نفي الفعل الذى هو مدخولها بالنقل عن أهل اللغة . فتدل الآية على نفي رؤية موسى (ع) له تعالى أبدا . وإذا لم يره موسى (ع) أبدا لم يره غيره إجماعا .

واعترض بأننا لانسأ أن كلمة « لن » للتأييد مطلقا ، بل هى لتأكيد النفي فى

المستقبل؛ أوللتأييد في الدنيا بدليل قوله تعالى : « وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا » أى الموت .  
لأنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العذاب ، وقوله تعالى : « لَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي » لأن حتى يدل على الإنهاء وهوينافى التأييد المطلق .

اقول : إذا أثبتنا أن كلمة « لن » للتأييد مطلقا بالنقل عن أهل اللغة ، فالظاهر أنها في الآيتين المذكورتين وأمثالها محمولة على المجاز ، وهذا القدر كاف في هذا المقام إذ المقصود تأييد الدليل العقلي بالدليل النقلى ، وإلا فالمطلب يقينى والدلائل النقلية في الأكثر ظنيات .

فالأولى في تقرير الاعتراض أن يقال : أهل اللغة اختلفوا في كلمة « لن » فقال بعضهم للتأييد مطلقاً ، وبعضهم أنها للتأييد في الدنيا ، وقيل هو الحق وبعضهم للتأكيد في المستقبل ، وقال بعضهم لادلالة لما على التأييد ولاعلى التأكيد أصلاً فلا يثبت كونها للتأييد مطلقاً ، ولو سلم فلا يدل تأييد النفي مطلقاً على الإستحالة ، والمدعى استحالة الرؤية البصرية . اللهم إلا أن يستند بالإجماع المركب وفيه ما فيه .

والحق أن كلمة « لن » في هذه الآية لتأييد نفي الرؤية بل لامتناعها بقريئة مابعدا أعنى قوله : « وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي » الآية ، لأن حاصله بحسب الظاهر استدلال على ذلك بأن رؤية موسى (ع) يستلزم استقرار الجبل في حال التجلّى ، والتلازم محال فاللزوم مثله . نعم يمكن جعل هذا الاستدلال أيضاً دليلاً على امتناع رؤيته على ما لا يخفى . وأيضاً هذا الكلام يدل على أن الجبل مع عظم جسامته وغاية صلابته لا يقدر على ورود التجلّى عليه بل يضمحل ويصير كأن لم يكن شيئاً مذكوراً . فكيف يقدر موسى (ع) على رؤيته بالبصر . وربما يفهم من سياق هذا الكلام بحسب الظاهر أن المراد استحالة الرؤية البصرية لانتفاءها في الجملة كما لا يخفى على المنصف المتفطن في معرفة أساليب التراكيب .

واحتج المخالف بترك الآيه على إمكان الرؤية البصرية من وجهين :

أحدهما أن موسى (ع) سأل الرؤية حيث قال : « رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ »

ولو امتنعت لما سأها ، لانه لو علم امتناعها كان سؤالها منه عبثا لا يصدر عن العاقل فضلا عن النبي الكامل ، ضرورة ان طلب المحال عبث ، ولو لم يعلم امتناعها لم يصح كونه نبيا كليا . بل لم يصلح للنسبة ، إذ المقصود من البعثة هو الدعوة ، إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة .

وثانيهما أن قوله تعالى . « فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَائِي » تعليق للرؤية البصرية على استقرار الجبل . ولا شك ان استقراره أمر ممكن ، والمتعلق على الممكن ممكن لأن معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه . والمحال لا يقع على شيء من التقادير الممكنة ، وفي كلا الوجهين نظر :

أما الأول فمن وجهين :

أحدهما اننا نختار الشق الأول من التردد ، ونمنع كون السؤال عبثا لجواز أن يكون لظاهر امتناع الرؤية على القوم على أبلغ وجه وأكد طريق ، أو لمزيد الاطمينان بتعاقد العقل والنقل كما في سؤال إبراهيم (ع) عن كيفية إحياء الموتى حيث قال : « وَلَكِنْ لَيْسَ طُؤْمُئِينَ قَلْبِي » .

وثانيهما اننا نختار الشق الثاني . ونمنع كون الجاهل ببعض الأحكام في بعض الأوقات غير صالح للنسبة والتكليم ، إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى الأحكام الشرعية على سبيل التصريح بحسب تدرّج نزول الوحي ، فيجوز أن لا يكون الأنبياء عالمين ببعضها في بعض الأوقات حتى نزول الوحي .

وأما الثاني فمن وجهين أيضاً :

أحدهما النقص ، وهو أن يقال : لو صحّ هذا الدليل لزم أن يكون عدم الواجب لذاته ممكنا ، ضرورة انه يصحّ تعليق عدمه بعدم العقل الأول على رأى الفلاسفة ، وعدم الصفات الحقيقية على رأى الأشاعرة بأن يقال إن عدم العقل الأول ممكن قطعاً . وكذا عدم الصفات الحقيقية على ما لا يخفى .

وثانيهما الحل ، وهو أن يقال : إن أريد بإمكان المعلق في الآية إمكانه في ذاته فمسلّم ،

- لكن لانسلم أن المعلق على الممكن في ذاته ممكن لجواز أن يكون الممكن في ذاته محالا في نفس الأمر، والمحال في نفس الأمر جاز أن يستلزم محالا كما أن عدم العقل الأول يستلزم عدم الواجب لذاته . وإن أريد إمكان المعلق عليه في نفس الأمر فهو مسلم . لجواز أن يكون المعلق عليه استقرار الجبل في حالة التجلي الواقع بعد النظر بدلالة «فناء» في قوله تعالى «وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ» ومن الجائز أن يكون استقرار الجبل في تلك الحالة ممتنعا في نفس الأمر لاقضاء التجلي ذلك . ولقد بان من هذا البيان أن ما في بعض المشرح من الاستدلال على استحالة رؤية البصرية بذلك التعليق بناء على أن استقرار الجبل حال تحركه محال ، والمعلق على المحال محال ضعيف جدا كما لا يخفى .
- وقد اعترض على الوجهين المذكورين بوجه آخر لانطول الكلام بإيرادها .

- الصفة الخامسة من الصفات السلبية نفى إمكان الشريك عنه أي كون إمكان الشريك منفيا عنه تعالى ، بمعنى كونه تعالى بحيث لا يمكن له شريك وهو المقصود بالوحدانية التي هي أعظم أصول الدين وحقيقة التوحيد هي التصديق بأنه تعالى واحد في صفته كما أنه واحد في ذاته ، وإلا لكان الحكم بالوحدة لغوا . وكأنه المراد في مثل قوله تعالى : « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ » ، والصفة التي يعتبر الوحدة فيها في الشرع على ما يستفاد من كلام بعض المحققين ثلاث : الوجوب الذاتي ، والخالقية أي الصنع على وجه الكمال ، والقدرة التامة والمعبودية أي استحقاق العبادة . فالوحدانية . إما انتفاء الشريك في الوجوب الذاتي وفي الصنع على وجه القدرة التامة ، أو في استحقاق العبادة والمخالف في الأخير جمع المشركين من الوثنية وغيرهم . وفي الأولين الثنوية منهم المانوية والديسانية والمجوس فإنهم قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر إلا أن المجوس ذهبوا إلى أن خالق الخير هو يزدان وخالق الشر اهرمن أي الشيطان . والمانوية والديسانية إلى أن خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة على ما يستفاد من شرح المواقف . والظاهر من عبارة الكتاب أن المراد ههنا نفى الشريك في وجوب الوجود حيث قال في تقرير الدليل الثاني : « لا شريك الواجبين في

كونهما واجبي الوجود .

وأما نفي الشريك في الصنع مع القدرة التامة فربما يستدل عليه بأنه التمانع على ما هو المتبادر منها . إذ الظاهر أن المراد بكون الآلهة في السماء والأرض كونها موثرة فيهما صانعة لهما لا ممكنة فيهما .

وأما نفي الشريك في استحقاق العبادة ، وهو « أن لا يشرك بعبادة ربّه أحداً » . فقد دلّ عليه الدلائل السمعية . وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام فإن جميعهم كانوا يدعون المكلّفين أولاً إلى هذا التوحيد وينهونهم عن الإشتراك في العبادة كما لا يخفى . لَيْسَ سَمْعٌ يعنى أن الدليل على نفي الشراكة في وجوب الوجود بمعنى أنه لا يمكن أن يصدق مفهوم الواجب لذاته في نفس الأمر إلا على ذات واحدة سمعى وعقلى أما السمعى فكقوله تعالى : « اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » و « إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ » . وغيرهما من الأدلة السمعية وإجماع الأنبياء . وفيه نظر ، لأن تلك الأدلة لا يدلّ على نفي إمكان الشريك في وجوب الوجود صريحاً على ما لا يخفى . وأما العقلى فكبرهان التمانع وغيره .

واعلم أن هذا المطلب مما اتفق عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والحكماء ولكلّ منهما أدلة عقلية على ذلك . والمشهور منها بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » فأراد المصنّف بعد الإشارة إلى ادلتهم السمعية أن يشير إليه . وإلى واحد من أدلة الحكماء فقال :

وَلَيْسَ تَمَانَعٌ أى لا مكان التمانع . وتقريره أنه لو أمكن وجود واجبين لزم أن لا يمكن وجود العالم فضلاً عن أن يوجد بالفعل فِيهِ فُسُودٌ أى لم يكون ولم يوجد نِظَامٌ عالم الوجود واللازم باطل بديهية فالملزوم مثله . وبيان الملازمة أنه لو أمكن وجود العالم على تقدير إمكان تعدّد الواجب لا يمكن بينهما تمناع وتخالف ، بأن يريد أحدهما وجود العالم والآخر عدمه معاً ، لأن الإمكان مصحّح للقدرة واجتماع الإرادتين ممكن أيضاً ، إنهما الممتنع اجتماع المرادين . وحينئذ إما يحصل المرادان معاً أو لا يحصل شيء منهما ، أو يحصل أحدهما دون الآخر ، والأوّل يستلزم اجتماع النقيضين . والثاني ارتفاعهما مع عجز كليهما ، والثالث

يستلزم عجز أحدهما . والعجز دليل الإمكان لما فيه من شايبه الإحتياج . فإمكان العالم على تقدير إمكان تعدّد الواجب يستلزم إمكان التّمانع المستلزم للمحال . ولاشكّ أنّ إمكان المحال محال . وأيضاً فعلى تقدير إمكان تعدّد الواجب يلزم أن لا يمكن العالم بل شيء من الأشياء حتى لا يمكن التّمانع المستلزم للمحال .

أقول : فيه بحث ، أمّا أولاً فلأنّنا لانسلم أنّ الإمكان مصحّح للقدرة على ما عرفت في بحث القدرة . وأمّا ثانياً فلأنّ إمكان اجتماع الإرادتين ممكن ، لجواز أن يكون اجتماعهما ممتنعاً لامتناع اجتماع المرادين . وأمّا ثالثاً فلأنّنا لانسلم أنّ العجز دليل الإمكان لأنّه إنّما يستلزم الإحتياج في الإيجاد أو الإعدام . وهو لا يستلزم الإمكان والإمكان لازم للاحتياج في الوجود وهو غير لازم للعجز . اللهم إلّا أن يقال المدعى أنّي أمكان واجبين قادرين على الكمال . وما قيل إنّ الإحتياج نقص يستحيل عليه بالإجماع القطعيّ ففيه أنّ الإجماع القطعيّ لو ثبت وروده ههنا فإنّما هو استحالة النقص على هذا الواجب المحقق الوجود لأعلى مطلق الواجب . وأمّا رابعاً فلأنّ هذا الدليل لو صحّ بجميع مقدّماته لزم أن لا يوجد واجب أصلاً ، لأنّه لو وجد واجب لزم أن لا يمكن وجود العالم وإلّا لأمكن أن يتعلّق ارادته بوجود العالم وعدمه معاً بعين ما ذكر من الدليل وذلك يستلزم إمكان المحال على الوجه المذكور بعينه وما هو جوابنا فهو جوابكم . وما قيل في دفعه من أنّ تعلّق إرادة الواحد لوجود العالم وعدمه غير ممكن مردود بأنّه منع مشترك لا يقدح في النقص كما لا يخفى . وانت تعلم أنّه يندفع بذلك التقرير الذي أوردناه في الدليل .

قال بعض المحقّقين بعد تسليم خلاصة تلك المقدّمات : أنّ قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة . إلّا الله لفسدّا » حجة إقناعيّة والملازمة ظنيّة عادية على ما هو الملائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التّمانع والتّغالب عند تعدّد الحاكم على ما أشرنا إليه في قوله تعالى : « وَلَعَلِّي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ » وإلّا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النّظام المشاهد فجردّ التعدّد لا يستلزمه لجواز الإتّفاق على هذا النّظام ، وإن أريد إمكان الفساد بالفعل فلا دليل على انتفائه . بل النصوص شاهدة بطيّ السموات



- ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لاحالة : وذلك لأن المراد بفسادهما عدم تكوّنهما وعلى هذا يتم الملازمة و بطلان اللّلازم قطعاً كما عرفت ، ولا حاجة في دفعه إلى أن يقال الآية
- ٣ محمولة على نفي تعدّد الواجب المؤثر في السّماء والأرض كما هو المتبادر من قوله «فيهما» والمراد بفسادهما عدم تكوّنهما، وعلى هذا يكون الملازمة قطعية لأنّ وجود الالهة المؤثرة فيهما يستلزم إمكان التّماثل في التّأثير وهو يستلزم امتناع تعدّد الواجب المؤثر فيهما ، ويلزم منه
- ٦ عدم تكوّنهما قطعاً، ضرورة أن تأثير الواجبين فيهما لا يمكن أن يكون على سبيل التوارد، فهو إمّا على سبيل الاجتماع أو التّوزيع فيلزم عدم تكوّن الكلّ أو البعض على تقدير انتفاء أحدهما، لأنّه إمّا جزء علّة تامّة للكلّ أو علّة تامّة للجزء فيلزم فسادهما قطعاً بمعنى عدم
- ٩ تكوّن هذا المجموع المشاهد كلّاً أو بعضاً، لأنّه يتّجه على هذا التقرير أن الظّاهر نفي تعدّد الواجب المؤثر في السّماء والأرض غير كاف في التّوحيد المعبر شرعاً، على أنّه لا يلزم من امتناع تعدّد الواجب المؤثر انتفاء جزء العلّة أو علّة الجزء ، لجواز أن يكون امتناعه بأن لا يكون هناك إلّا واجب واحد مؤثر فيهما ابتداء مع أن المطلوب ذلك الامتناع .
- ١٢ فلا حاجة إلى بيان استلزامه لشيء آخر على ما لا يخفى ، فليتأمل في هذا المقام جدّاً . وفي هذا المقام أبحاث آخر يستدعى إيرادها رسالة مفردة والله وليّ التّوفيق .
- ١٥ وأيضاً لا يمكن أن يكون له تعالى شريك في وجوب الوجود لإستلزامه أي
- إمكان الشّركة في الوجوب التّركيبيّ ، أي إمكان التّركيب الّذي قد ثبت فيما تقدّم استحالة عليه تعالى وفيه مافيه . وذلك الإستلزام لاشتراك الواجبين على تقدير
- ١٨ تعدّد الواجب في كونهما واجبيّ الوجود ، أي في وجوب الوجود الّذي هو الهيئة المشتركة بينهما على هذا التّقدير قطعاً ، ولا شكّ أن التّشارك في الماهيّة يستلزم الإمتياز بتشخص داخل في هويّة كلّ واحد من المتشاركين فلا بدّ لِلوَاجِبِينَ مِنْ مَا يُمَيِّزُ أَيْ مُمَيِّزٍ
- ٢١ داخل في هويّتهما فيلزم على تقدير تعدّد الواجب تركيب كلّ واحد من الواجبين من الماهيّة المشتركة والمميّز .
- وفيه نظر، لأنّه إنّما يتمّ إذا كان الوجوب وجوديّاً موجوداً في الخارج ، لأنّه

إذا كان وجوديًا امتنع أن يكون زائدا على الواجب لما تقرر في محله من أن الوجوب متقدم على الوجود. ولو كان زائدا على تقدير كونه وجوديًا يجب أن يكون متأخرا عن الوجود، ضرورة أن الصفات الوجودية متأخرة عن وجود الموصوف، فيلزم الدور على تقدير تعدد الواجب لا يمكن أن يكون الوجوب عين شيء منهما وإلا لم يكن مشتركا بينهما، فتعين أن يكون جزءا مشتركا بينهما، فيلزم التركيب قطعاً. وأما إذا كان الوجوب أمراً عدمياً غير موجود في الخارج فلا يتم الكلام، لجواز أن يكون الصفات العدمية متقدمة على وجود الموصوف كالإمكان والإحتياج إلى المؤثر في الممكنات فلا يلزم التركيب على هذا التقدير، وإلا لزم التركيب على تقدير التوحيد أيضاً لاشتراك الممكنات في كثير من الصفات كالوجود المطلق والشيئية والإمكان العام.

وقد أشار صاحب الوقف إلى هذا البحث قال: هذا الوجه مبني على أن الوجوب وجودي فان تم لهم ذلك تم الدست. ونحن نقول لا يتم الدليل على هذا التقدير أيضاً، لجواز أن يكون الوجوب المطلق وجوديًا زائدا على الواجب ذهناً ومتحدداً معه خارجاً، والوجوب الخاص عينه ذهناً وخارجاً كما هو مذهب الحكماء في الوجوب والوجود وغيرهما من الصفات. وعلى هذا قياس سائر الكليات الطبيعية العرضية الموجودة في ضمن أفرادها كالكتاب والضاحك وغيرهما، وحينئذ لا يلزم الدور لأن تقدم الوجوب على الوجود إنما هو على تقدير مغايرتهما للذات كما هو مذهب جمهور المتكلمين. وأما على تقدير اتحادهما معه فلا تقدم هناك قطعاً مع أن هذا الدليل من أدلة الحكماء ولهذا بني على كون المميز داخلاً في الهوية كما هو رأيهم. وأما على رأي المتكلمين فيجوز أن يكون المميز خارجاً عنهما، حتى أنهم قالوا بأن الواجب ماهية كلية ولا يلزم التركيب لأن التشخيص خارج عن هويته فليتامل جداً.

وفي بعض الشروح أنه لا يجوز أن يكون الواجب على تقدير اشتراك الواجبين فيه زائدا عليهما. وإلا لزم احتياج كل منهما إلى أمر زائد منفصل عنه وهو محال. ولا يخفى أنه كلام خال عن التحصيل. وأنت تعلم أن هذا الدليل كما يدل على نفي الشريك في

وجوب الوجود يدلّ على نفي المثل والنّدّ، لأنّ المثل في اصطلاح الحكماء والمتكلمين هو المشارك في تمام الماهيّة، ولا شكّ أنّ المشاركة في الماهيّة يستلزم التّركيب ممّا به اشتراك وممّا به امتياز. والنّدّ أخصّ من المثل لأنّه المثل المناوئ أى المخالف على ما قيل، ونفى الأعمّ يستلزم نفي الأخصّ قطعاً. فظاهر أنّ ما في بعض الشّروح من أنّ نفي الشّريك يستلزم نفي المثل لأنّ المثل أخصّ من الشّريك في تمام الحقيقة والنّدّ بمعنى المثل فاسد من وجهين فتوجّه.

ومن ادقّ ما استدلّ به على امتناع تعدّد الواجب لذاته، أنّه لو تعدّد الواجب لكان مجموعهما ممكناً فلا بدّ من علّة فاعليّة مستقلّة لكن لا يمكن أن يكون تلك العلّة نفس المجموع لاستحالة كون الشّيء علّة لنفسه ولا جزأ منه ولا خارجاً عنه، لأنّ فاعل الكلّ لا بدّ أن يكون فاعلاً لجزء ما منه، فيلزم كون الواجب معلولاً لغيره وهو محال.

اقول: فيه نظراً أو لا فلا أنّه يجوز أن يكون مجموع الواجبين واجباً، إذ الواجب الخارج عن القسمة على رأى الحكماء ما كان وجوده عين ذاته وعلى رأى المتكلمين ما كان ذاته مقتضياً لوجوده اقتضائاً تامّاً ضرورياً، وكلا المعنيين صادق على هذا المجموع قطعاً، واحتياجه إلى الجزء لا ينفي ذلك. وأمّا ما حقّق في محله من أنّ لوازم الوجوب الذاتى استحالة كون الواجب مركّباً فهو على تقدير تمامه مبنى على امتناع تعدّد الواجب، فاثبات هذا بذلك دور. وأمّا ثانياً، فلجواز أن يكون مجموع الواجبين ممكناً وعلته أحدهما، ولا يلزم أن يكون فاعل الكلّ فاعلاً لجزئه وإنّما يلزم ذلك إذا كان إمكان الكلّ واحتياجه إلى الفاعل باعتبار جزء ما منه، وأمّا إذا كان باعتبار نفسه من غير حاجة لشىء من الأجزاء إلى الفاعل كما فيما نحن فيه فلا على ما لا يخفى. وقد سمعت من أوابل الكتاب ما ينفعك في هذا الباب.

الصفة السّادسة من الصفات السّلبية نفى المعاني والأحوال عنه أى كونه تعالى بحيث لا يثبت له شىء من المعاني والأحوال، والمراد من المعاني الصفات الوجوديّة الزائدة على الذات، ومن الأحوال الصفات الّتي هي غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجود

على ما توهمته مثبتوا الحال من المتكلمين .

وتلخص الكلام في هذا المقام أن المختار عند أهل الحق وهو مذهب الحكماء  
أنه ليس للواجب صفة موجودة زائدة على ذاته ، بل وجوده وسائر صفاته عين ذاته .  
بمعنى أن ما يترتب في الممكنات على صفة زائدة قائمة بها من الوجود والحيوة والعلم والقدرة  
وغيرها يترتب في الواجب على ذاته المقدسة ، خلافاً للاشاعرة حيث قالوا جميعاً بسبع  
صفات حقيقية له تعالى هي : العلم والقدرة والحيوة والإرادة والسمع والبصر والكلام .  
وبعضهم بها مع التكوين وبعض المعتزلة حيث قالوا بأحوال خمسة له تعالى هي :  
العالمية والقادرية والحيية والموجودية والألوهية ، وبعض المتكلمين من الأشاعرة  
والمعتزلة حيث قالوا بصفات وجودية أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها .

والدليل على نفي المعاني والأحوال عنه تعالى أنه لو كان الباري تعالى قادرًا بقُدرة  
زائدة وعالمًا بعِلْمٍ زائد وغير ذلك أي أو كان غير ذلك بأن يكون مريدًا بإرادة  
زائدة أو قادرًا بقادرية زائدة وعالمًا بعالمية زائدة وعلى هذا القياس في سائر المعاني والأحوال  
لافتقر في صفة من صفاته إلى ذلك المعنى المغاير له أي مثلاً ، إذ المراد  
بالمعنى هيئتها أعم من الصفة الموجودة والحال ليستعمل الأحوال أيضاً ، ولا شك أن كل  
مفتقر إلى الغير ممكن فيكون الباري تعالى ممكنًا وقد ثبت وجوبه هذا خلف .

فلما كان ثبوت صفة زائدة من المعاني والأحوال له تعالى مستلزماً للمحال وهو  
افتقاره في صفته إلى الغير المستلزم لامكان الواجب كان ذلك الثبوت محالاً قطعاً ، فظهر  
أن هذا الدليل كما يدل على نفي المعاني يدل على نفي الأحوال فلا حاجة إلى تخصيصه بنفي  
المعاني كما يوهمه لفظ المعنى في نظم الدليل وإثبات نفي الأحوال بدليل آخر وهو أن ثبوت  
الأحوال من توابع ثبوت المعاني فيلزم نفيها من نفي المعاني كما في بعض الشروح مع أن فيه  
مالا يخفى .

واعلم أن ذلك الدليل أولى مما قيل أنه لو كان له تعالى صفة زائدة وجودية ،  
فإن كانت واجبة لذاتها يلزم تعدد الواجب ، وإن كانت ممكنة فإن كان موجد لها ذاته تعالى

يلزم أن يكون شيء واحد فاعلا وقابلا ، وإن كان غير ذاته يلزم احتياج الواجب الى الغير ، والدوازم كلها باطلة وذلك لأنه يرد عليه أن امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لو تمّ إنّما يتمّ إذا كان ذلك الشيء واحدا من كل وجه حتى يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة وهو فيما نحن فيه ممنوع مع أن الافتقار إلى الغير لازم على جميع التقادير ، فلا حاجة إلى ذلك التّرديد والتفصيل . نعم يتّجه على الدّليلين أنّهما مبنيان على ثبوت المعنى المطلق له تعالى على ما سيحكيء بيانه وسيأتى الكلام فيه تفصيلا .

الصفة السّابِعةُ من الصفات السلبية أَنَّهُ تَعَالَى غَنِيٌّ ، اى لَيْسَ بِمَحْتَاجٍ إلى غيره أصلا لافى وجوده ولا فى صفة من صفاته مطلقا ، وذلك لأنّ وَجُوبَ وَجُودِهِ لما تقدّم من دليل إثبات الواجب من دُونِ غَيْرِهِ لما سبق دليل نفي الشّركة فى وجوب الوجود بِقِتْضَى اسْتِغْنَائِهِ أى الواجب تعالى عنه أى عن غيره وإلا لكان ممكنا ، ضرورة أن الإحتياج إلى الغير ينافى وجوب الوجود وافْتِقَارَ غَيْرِهِ إِلَيْهِ أى افتقار غير الواجب مطلقا إلى الواجب وإلا لكان بعض أغياره واجبا ، ضرورة أن الممكن لا بد له من الاستناد إلى الواجب ابتداء او بواسطة على ما سبق بيانه تفصيلا .

أقول : فيه نظر ، لأنّ الافتقار إلى الغير فى صفة غير الوجود لا ينافى الوجوب الذاتى على أنّ الافتقار فى الوجود إلى الغير إنّما ينافى الوجوب الذاتى لو استند ذلك الغير إليه على ما مرّت الإشارة إليه فليتأمّل .

وأنت تعلم أنّ بيان افتقار غير الواجب إليه زايد لا دخل له فى إثبات المدعى إلا أن يقال فيه إشارة إلى دليل آخر على ذلك المدعى ، وتقريره أنّ افتقار غير الواجب إليه يستلزم عدم احتياجه إلى الغير وإلا لزم الدور على ما لا يخفى .

## الفصلُ الرَّابِعُ

من الفصول السبعة

فِي

النَّعْدِلِ

٣

وهو تنزّهه تعالى<sup>١</sup> عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ، ولا يخفى عليك أنه في الحقيقة من الصفات السلبية ، وكان الأظهر إدراجه فيها إلا أنه قد جرت العادة بإفراده عنها في البحث لكثرة مباحثه وعظم شأنه حتى<sup>٢</sup> أن المعتزلة سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ، ولأن<sup>٣</sup> حاصله أن الله تعالى يفعل الواجب ولا يفعل القبيح فهو راجع إلى الأفعال الثبوتية والسلبية وهي غير الصفات الثبوتية والسلبية المذكورة ، ويؤيده أن صاحب التجريد عَمَّنَ الفصل السابق بإثبات الصانع وصفاته وهذا الفصل بأفعاله تعالى<sup>٤</sup> ، وفيه

أى في هذا الفصل مَبَاحِثُ ستة

- ١٢ المبحث الأول فيما يتوقف عليه معرفة العدل من تقسيم الفعل إلى القبيح والحسن المنقسم إلى الواجب وغيره مع بيان أن الحسن والقبح عقليّان لا شرعيّان .
- وتحقيق التقسيم أن الفعل الاختياري الصادر بالاختيار عن أولى العلم سواء كان فعل الله تعالى أو فعل العبد . وسواء كان من أفعال اللسان أو الجنان أو الأركان إن تعلق بفعله ذمّ يسمى قبيحا ، وإن لم يتعلّق بفعله ذمّ يسمى حسنا . وهو إما أن يتعلّق بفعله مدح
- ١٥

أولاً فالأول واجب أن تعلق بتركه ذمّ وإلا فمندوب ، والثاني مكروه إن تعلق بتركه مدح وإلا فمباح فافعال الله تعالى مطلقاً والواجب والمندوب من أفعال العباد داخلة في الحسن إتفاقاً وكذا المكروه والمباح على قول الأكثرين . وربما يقال إن تعلق بفعله مدح فهو حسن كالواجب والمندوب ، وإن تعلق بفعله ذم فهو قبيح كالحرام ، وما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم كالمكروه والمباح خارج عنهما . وأمّا فعل النائم والساهي وأفعال البهايم فلا يوصف بالحسن والقبح بالإتفاق ، وفي أفعال الصبيان خلاف كذا في شرح المواقف . ومن هيئتها تبين أن مازعمه الأشاعرة أنه لا معنى لوجوب الشيء على الله تعالى توهم فاسد للقطع باستحقاق ترك بعض الأفعال عند العقل الذم سواء صدر من الله أو من غيره .

ثم اختلف في أن الحسن والقبح بالمعنيين المذكورين شرعيّان أو عقليّان ، فذهب المعتزلة إلى أنّهما عقليّان بمعنى أن الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه إمّا لذاته أو لصفة حقيقيّة لازمة له أو لوجوده واعتبارات فيه على اختلاف فيما بينهم ، والشرع كاشف ومبيّن للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة ، وليس له أن يعكس القضية بأن يحسن ما قبحه العقل ويقبح ما حسنه . نعم قد يبدل الجهة المحسنة أو المقبحة بحسب تبدل الأشخاص والأوقات ويكشف الشرع عن ذلك التبدل كما في صورته النسخ . وقالت الأشاعرة لاحكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها بل الشرع هو المثبت والمبيّن لهما فلا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع ، وله أن يعكس القضية فيصير الحسن قبيحاً والقبح حسناً كما في النسخ .

وللحسن والقبح معنيان آخران لانزاع في كونهما عقليّين : أحدهما كون الصفة صفة الكمال وكون الصفة صفة النقصان ، كما يقال العلم حسن أي صفة الكمال والجهل قبيح أي صفة النقصان . وثانيهما ملائمة الغرض ومنافرته ، يقال هذا حسن أي موافق للغرض وذاك قبيح أي مخالف له .

والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة لقولهم ولهم في إثبات ذلك وجوه كثيرة أشار المصنّف إلى اثنين منها . أحدهما أنه لو كان الحسن والقبح شرعيّين لما حكم العقل بهما مع

قطع النظر عن ورود الشرع قطعاً، لكنّ اللازم باطل لأنّ العقل قاضٍ أي حاكم  
بالضرورة أي بالبدية مع قطع النظر عن ورود الشرع أنّ أي بانّ مِنَ الأفعال  
 الاختيارية للعباد ما هو حسنٌ كَرَدَ النّوديعة إلى صاحبها والإحسان أي الإنفاق على  
 الفقراء والمساكين، والصدق النافع في الدين والدنيا، وبعضها الأحسن ومِنْهَا أي الأفعال  
ما هو قبيحٌ كَالظُّلْم هو التّعدي على الغير، أو وضع شيء في غير محله مطلقاً والكذب  
الضار في الدين والدنيا . وَلِهَذَا أي لأنّ العقل يحكم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها  
 بالضرورة مع قطع النظر عن الشرع حكّم بِهِمَا أي بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها  
مَنْ نفى الشرايع وأنكرها كَالْمَلَاحِذَةِ هم الذين مالوا عن الإسلام إلى الكفر،  
 وعن ظواهر النصوص إلى بواطنها إسقاطاً للأحكام الشرعية، وتخريباً للأركان الدينية  
 من الإلحاد وهو الميل والعدول وسمّوا باطنية أيضاً لادعائهم أنّ النصوص ليست على  
 ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم، بناء على ما زعموا أنّ النظر الصحيح  
 لا يفيد العلم المنجى من غير معلم . وَحُكِّمَاءُ النّوَيْدِ هم جماعة من الحكماء مشهورون  
 بإنكار الشرايع والأديان، فثبت أنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها مع قطع  
 النظر عن الشرع، وإلا لما حكم بهما منكره فقلوه : « ولهذا ... » إشارة إلى دليل  
 قوله : « العقل قاضٍ بالضرورة » على ما يدلّ عليه سياق الكلام ويقتضيه قوله : « لهذا » إذ  
 المشهور في مثله أن ما بعده إنّ لما قبله لِمَ لما بعده وهو المطابق لكلام القوم في تقرير هذا  
 الدليل، فجعله إشارة إلى دليل على حجة على أصل الدّعوى كما يستفاد من كلام بعض  
 الشارحين ليس على ما ينبغي . لكن يرد عليه أنّ حكم منكر الشرع بحسن بعض الأفعال  
 وقبح بعضها لا يدلّ على كون العقل حاكماً بالبدية على ذلك، اللهم إلا أن يجعل قوله :  
 « بالضرورة » جهة للقضية لإشارة إلى بداهة حكم العقل ويراد بحكم العقل بذلك حكمه  
 به مع قطع النظر عن الشرع .

٢١

ثم أقول هذا الدليل إنّما يدلّ على أنّه ليس جميع أفراد الحسن والقبح شرعيّه  
 بمعنى رفع الإيجاب الكلّي لأعلى أنّه لا شيء من أفرادهما شرعيّاً بمعنى السلب الكلّي،



لأنّ حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع لا يجري في جميعها ، حيث قالوا إنّ حكم العقل بالحسن والقبح قد يكون ضرورياً من غير ملاحظة الشرع كحسّن الصدق الضار وقبح الكذب النافع . وقد يكون موقوفاً على ملاحظة الشرع بمعنى أنّه لما ورد الشرع بحسن شيء أو قبحه علم أنّ هناك جهة عقلية للحسن أو القبح كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال ، فحكم العقل بالحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما ، وفي القسمين الأولين مؤيد به . وبالجمله المدعى أنّ الحسن والقبح عقليان بمعنى الإيجاب الكلي والدليل إنّما ينتهض على أنّهما عقليّان في الجملة بمعنى الإيجاب الجزئيّ فلا يتمّ التقريب . اللهمّ إلّا أن يقال اذا بطل كون جميع افراد الحسن والقبح شرعيّه ثبت كون جميعها عقلية بناء على أنّه لا قائل بالفصل ، وفيه ما فيه مع أنّه يناهض ما صرحوا به من أنّ هذا الدليل من الأدلّة التحقيقية لهم على هذا المطلب .

وقد أجب عن ذلك الدليل بأنّ العقل إنّما يحكم بالحسن والقبح في الصورة المذكورة بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته أو الكون صفة كمال والكون صفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه .

أقول العقل كما يحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ مثلاً بالمعنيين الأولين من غير ملاحظة الشرع ، كذلك يحكم بهما بالمعنى المتنازع فيه من غير ملاحظته بل مع إنكاره أيضاً ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة كما لا يخفى على من له أدنى إنصاف . وثانيهما ما يدلّ عليه قوله : « ولأنّهمّا » أي الحسن والقبح وهو عطف على ما يفهم من فحوى الكلام كأنّه قال « الحسن والقبح عقليّان لأنّ العقل قاض بالضرورة . . . ولأنّهما » و قال : « ولوّانّهما عقلاً » لكان أخصر وأظهر أي لو انتفى الحسن والقبح في العقل أي كونهما عقليّين لا نتفياً سماعاً أي في السمع أي انتفى كونهما شرعيّين أيضاً واللازم باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة فلأنّ الشرع إنّما يدلّ على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه باعتبار دلالة على الاخبار عنهما صريحاً أو ضمنياً في ضمن الأمر والنهي وقبح الكذب وتنزه الشارع عن القبيح ، ولولم يكن الحسن والقبح عقليّين لم تثبت المقدّمة الثانية لا نتفياً

ثبوت قبح الكذب حينئذٍ أي حين اذ لم يكن الحسن والقبح عقليتين حال كون الكذب صادرا من الشارع ، لاعقلا إذا المفروض خلافه . ولا شرعا لأنه لو كان ثبوت قبح الكذب بالشرع الذي يتوقف دلالة على الحسن والقبح على ثبوت قبح الكذب لزم الدور قطعاً . وأما بطلان التلازم فلاستلزامه انتفاء الحسن والقبح مطلقا وهو باطل بديهية واتفاقا .

وأجيب عنه بأننا لا نجعل الشرع دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم ، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والقبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهي والذم أقول : يمكن دفعه بأن الحسن والقبح لو كانا شرعيتين بالمعنى المتنازع فيه لا يمنع إثباتهما والعلم بهما ، لأن إثباتهما على هذا التقدير إنهما يكون بالشرع وقد عرفت ان إثباتهما بالشرع يستلزم الدور فيمتنع إثباتهما حينئذٍ مع اتفاق المتخاصمين على إمكان اثباتهما . فعلى هذا يبطل كونهما شرعيتين ، والمفروض انهما ليسا عقليين فيبطلان رأسا ، هذا خلف ، على أن قوله : « بل نجعل الحسن عبارة . . . » لا يوافق تحرير محل النزاع كما لا يخفى . نعم هذا الدليل أيضا إنما يدل على رفع الإيجاب الكلي لأعلى سلب الكلي الذي هو المطلوب ، إلا أن ينتهي الكلام على أنه لا قائل بالفصل فيكون من الأدلة الإلزامية لهم على هذا المطلب من وجهين ، مع أن فيه ما أشرنا إليه في صفة الصادق من الصفات الثبوتية فليتأمل .

### المبحث الثاني من المباحث الستة في اننا فاعلون بالاختيار

إعلم انهم اختلفوا في أفعال العباد اختلافا عظيما . فذهب جمهور المعتزلة إلى أن المؤثر فيها قدرة العباد فقط على سبيل الاختيار ، والفلاسفة وامام الحرمين إلى أن المؤثر فيها قدرتهم فقط لكن على سبيل الإيجاب وامتناع التخلف . والعجبرية إلى أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى فقط من غير قدرة لهم اصلا . واكثر الأشاعرة إلى أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم من غير تأثير لها والاستناد إلى تأثير مجموع القدرتين في أصل الفعل والقاضي إلى تأثير قدرة الله تعالى في أصل الفعل وقدرة العبد في وصفه مثل كونه طاعة ومعصية .

فالمذاهب في أفعال العباد ستة وكذا الكلام في أفعال ساير الحيوانات على التفصيل على ما قيل ، إلا أنه قد جرت العادة بالبحث عن أفعال العباد لعدم جريان بعض الأدلة في غير المكلف . ٣

والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة وهم فرقتان : أحديهما ذهبوا إلى أن الحكم بكون أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم ضروري لا يحتاج إلى دليل ، وقد نبهوا عليه بأن بين حركة الساقط والنازل فرقا ضروريا يجده كل عاقل من نفسه بأن الأولى اضطرارية والثانية اختيارية . وأخريهما ذهبوا إلى أن ذلك نظري ، واستدلوا عليه بوجوه والمصنف أشار إلى الأول بقوله الضرورة أي البديهة قاضية أي حاكمة بذلك أي بأننا فاعلون بمعنى أن أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم للفرق الضروري أي البديهي بين سقوط الإنسان من سطح قهرا أو غفلة ونزوله بالاختيار منه على الدرج أي الدرجات التي بين السطح والأرض كما في السلم . ٦ ٩

وأجيب عنه بأن الفرق الضروري بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية إنما هو بأن الأولى مقارنة للقدرة والاختيار ، والأخرى غير مقارنة ، لا بأن القدرة مؤثرة في إحديهما دون الأخرى ١٢

أقول : فيه أن من أنصف من نفسه علم الفرق بينهما بأن القدرة مؤثرة في الأولى دون الأخرى ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة . نعم يتجه أن الضروري هو الفرق بينهما بتأثير القدرة في الاختيارية دون غيرها ، وأما استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار وهو المطلوب هيئتها على ما عرفت فليس بضروري بل هو ممكن لا بد له من دليل ، لجواز أن يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستناد ، أو يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل الإيجاب كما هو مذهب الفلاسفة . اللهم إلا أن يقال المقصود هيئتها بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض أفعاله رد المذهب الأشاعرة والجبرية لبيان خصوص مذهب الحق وفيه ما فيه . ١٥ ١٨ ٢١

واعلم إن القول بتأثير قدرة العبد فقط في أفعاله الاختيارية على ما هو مذهب أهل الحق

- وغيرهم ينافي ما تقرّر عندهم أنّ قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات على ما سبق بيانه .
- لأنّ الأفعال الاختيارية ممكنات قطعاً إلا أن يقال المراد بتأثير قدرة العبد فيها تأثيرها في وجودها بالفعل بانضمام الإرادة ، والمراد بشمول قدرته تعالى للممكنات تأثيرها في صحّة وجودها وعدمها كما مرّت الإشارة إليه ، فلا منافاة . وأشار إلى بعض وجوه الفرقة الثانية بقوله : وَلَا مُسْتَنَعٍ وهو جزاء لشّرط محذوف أى لو لم يكن أفعالنا صادرة عنا باختيارنا
- لامتنع تَكْلِيفُنَا بِشَيْءٍ من الأفعال ، ضرورة أنّ تكليف العبد بما لا يكون مستقلاً في إيجاده بالقدرة والاختيار غير معقول . وإذا امتنع التّكليف فَلَا عِصْيَانَ وَلَا طَاعَةَ ، بل لاثواب ولا عقاب ، ولا فائدة في بعثة الأنبياء واللّوازم كلها باطلة إجماعاً فكذا الملزوم .
- وأجيب عنه بأنّ تكليف العباد باعتبار أنّ لهم قدرة على الأفعال فيصرفون قدرتهم إليها وإن لم يكن لقدرتهم تأثير فيها ، بل يؤثّر قدرة الله فيها عقيب صرفهم القدرة إليها ، فدار الطّاعة والعصيان والثّواب والعقاب وبعثة الأنبياء على ذلك الصّرف ، وهذا هو المسمّى بالكسب الواقع من العبد في مقابلة الخلق الواقع من الله تعالى .
- أقول : هذا ليس بشيء ، إذ من البين المكشوف أنّه لا يكفي في التّكليف مجرد تحقّق القدرة ، بل لابدّ أن يكون لها تأثير في المكلّف به ، لأنّ صرف القدرة التي ليس من شأنها التأثير سيّما مع العلم بعدم تأثيرها كما في الأفعال الاختيارية الصّادرة عن بعض المخالفين لا يصلح أن يتعلّق به التّكليف وفروعه قطعاً ، على أنّ صرف القدرة إن كان فعلاً اختياريّاً فلا فائدة للعدول عن أصل الفعل اليه بل الكلام فيه كالكلام في ذلك ، وإن لم يكن اختياريّاً لم يصحّ جعل التّكليف باعتباره ، ضرورة أنّ التّكليف لغير الفعل الاختياري غير معقول ، مع أنّه على هذا يلزم الجبر لأنّ ما عدا الأفعال الاختيارية مقدور الله تعالى فقط بالاتّفاق ، ومن ثمّ اشتهر أنّه لا معنى لحال البهشمي وكسب الأشعري .
- لا يقال : يلزم الجبر على تقدير تأثير قدرة العبد أيضاً ، ضرورة أنّ قدرة العبد وإرادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط إتّفاقاً .
- لأنّا نقول : نعم لكن تأثيرهما وصرّفهما إلى الفعل من العبد وقدرته فليتأمل في هذا

المقام فإنه من غوامض علم الكلام . ثم يتّجه على هذا الدليل مثل ما يتّجه على الدليل الأول فلا تغفل .

٣ ومن أوهام الأشاعرة في ردّ هذا الدليل نقضا أو معارضة أن الله تعالى عالم بأفعال العباد وجودا وعدما، ولا شكّ أن ما تعلّق علمه تعالى بوجوده فهو واجب الصدور عنهم، وما تعلّق علمه بعدمه فهو ممتنع الصدور عنهم، فيبطل اختيارهم في أفعالهم قطعا، اذ لا قدرة على الواجب والممتنع وعلى هذا يبطل التّكليف وما يتفرّع عليه لا بتناهما على القدرة والإختيار بالاستقلال على ما يقتضيه ذلك الدليل فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء . واستصعبوا هذا الأشكال حتّى قال بعض أئمّتهم لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلّا بالتزام مذهب هشام وهو أن الله تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها . ولا يذهب عليك أنه ليس بشيء لأنّ العلم تابع للمعلوم دون العكس . فلا يدخل لعلمه تعالى في وجوب الفعل وامتناعه على أن وجوب الفعل أو امتناعه لغيره لا ينافي تعلّق القدرة كما مرّ في بحث العلم .

١٢ وأيضا لو تمّ ذلك لزم أن لا يكون الله فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله أيضا وجودا وعدما، على أنه يلزم حينئذٍ بطلان مذهبهم أيضا وهو أن للعباد اختيارا في أفعالهم بلا تأثير له فيها وذلك لأنّهم قائلون بعموم علمه تعالى على ما لا يخفى .

١٥ وأيضاً لو لم يكن أفعالنا صادرة عنا باختيارنا لا متنع تعذيبنا على شيء من الأفعال لِقُبْحِ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى الْفِعْلَ ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهِ أى لقبح تعذيبه على ما خلقه فينا بالضرورة، ولا شكّ أن الله تعالى منزّه عن القبايح كما سيجيء، واللازم باطل إجماعا فالملزوم مثله . وأنت تعلم أن هذا الدليل قريب إلى الدليل السّابق ومثله في الأبحاث المذكورة فيه كما لا يخفى وأنّ قوله: «لقبح» عطف على ما يفهم من فحوى الكلام على ما مرّ شرحه غير مرّة فلا تغفل .

٢١ وأيضا أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم لِلَّسَّمْعِ أى للدلالة السّمعية الدّالة على ذلك كقوله تعالى «مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» وقوله تعالى :

«فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» وقوله تعالى «إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» وقوله تعالى :  
«الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وقوله تعالى : «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُتُونَ  
الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى<sup>١</sup> لدلالاتها بحسب الظاهر على ما هو  
المطلوب وفيه مافيه فليتبهر .

ثم هذه النصوص معارضة بأمثالها كقوله تعالى : «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»  
وقوله : «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» وقوله : «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»  
فأعْبُدُوهُ» وغير ذلك . وأنت تعلم أن ظواهر النصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها  
خصوصاً في المطالب اليقينية . بل وجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل القطعية . لكن  
ما أوردنا من الأدلة العقلية القطعية ترجح ما يوافقها من الأدلة السمعية ، كما أن هذه  
الأدلة السمعية يؤيد تلك الأدلة العقلية .

البحث الثالث في استحالة طريان القبح وهو ما يذم فاعله عند العقل على

ما عرفت ويندرج فيه الإخلال بالواجب . ضرورة أنه يوجب استحقاق فاعله للذم عند  
العقل عليه تعالى .

قد اجتمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، لكن الأشاعرة  
من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه ، ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى<sup>١٥</sup>  
سواء كانت حسنة أو قبيحة ، والمعتزلة من جهة أنه يترك القبيح ويفعل الواجب ، وهذا  
الخلاف مبني على الخلاف في أن الحسن والقبح عقليان أو شرعيان .

والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة . وقد استدلتوا عليه بأن الممكن لا يوجد  
إلا عند وجود المقتضى وارتفاع الموانع فيمتنع وجوده عند ارتفاع المقتضى أو وجود  
المانع قطعاً ، والقبيح بالنسبة إليه تعالى لا مقتضى له أصلاً وله مانع دائماً ، فيستحيل عليه  
تعالى ضرورة ذلك لأن له تعالى صارفاً أي مانعاً عن فعل القبيح وهو القبح<sup>٢١</sup>

وعلمه تعالى به ولا داعي أي مقتضى له تعالى إليه لأنه أي الداعي له تعالى إلى فعل  
القبيح إما داعي الحاجة أي داع هو حاجته تعالى إليه الممتنعة عليه تعالى

أى الحاجة الممتنعة طريبتها عليه تعالى . وفيه اشارة الى بطلان هذا الشقّ ، أى لا يجوز أن يكون ذلك الدّاعى حاجته تعالى الى فعل القبيح لامتناع الحاجة عليه تعالى على ماسبق بيانه أوداعى الحكمة أى داع هو حكمته تعالى و علمه بمصالح الأمور وهو أى داعى

الحكمة أيضا منفسى أى منتف ههنا أى فى فعل القبيح ، ضرورة أنّه لاحكمة فى القبايح ، وفيه نظر فانظر ولأنّه لوجاز صدوره أى القبيح منه تعالى لامتنع إثبات النبوات

أى النبوة وما يتفرّع عليها ، إذ يجوز حينئذ تصديق الكاذب فى دعوى النبوة منه تعالى مع كونه قبيحا فتبطل دلالة المعجزة عليها ، واللازم باطل إتفاقا فالملزوم مثله ، وإذا استحال عليه تعالى فعل القبيح مطلقا فحينئذ أى حين إذا كان الفعل مستحيلا عليه تعالى يستحيل عليه إرادة القبيح لأنّها قبيحة .

وفى هذا التّفريع تصريح بالردّ على الأشاعرة حيث ذهبوا الى أنّ القبيح كالحسن بأرادته تعالى ، بناء على أنّ إرادة القبيح منه كخلقه ليست قبيحة ، وفيه من المكابرة والعناد ما لا يخفى .

البحث الرابع فى أنّه تعالى يفعل أى يقع منه الفعل لغرض وباعث على ذلك الفعل وهو العلة الغائية .

اختلفوا فى أنّ أفعال الله تعالى هل هى معللة بالأغراض أولا ؟ فذهبت المعتزلة الى أنّه يجب تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والعلل الغائية ، والأشاعرة الى أنّه لا يجوز تعليل أفعاله بشيء منها ، وقال جماعة لا يجب ذلك لكن أفعاله معللة بها تفضّلا وإحسانا ، والمختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزلة وذلك لِدلالة القرآن عليه أى على أنّه

تعالى يفعل لغرض كقوله تعالى : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » وغيره من الآيات الدّالة على تعليل أفعاله بالأغراض بحسب الظّاهر . وأنت تعلم انّ العدول عن الظّاهر فى الأدلة النّقلية غير قادح فى الإستدلال بها على ما لا يخفى . نعم يتّجه أنّ تلك الأدلة إنّما تدلّ على وقوع تعليل أفعاله تعالى فى الجملة بالأغراض لا على وجوب تعلّقها بها مطلقا وهو المذهب فتدبّر .

وَلَا سْتِلْزَامَ نَفْسِيهِ أى نفي فعله تعالى لغرض أو نفي الغرض في فعله تعالى النَّعْبَثَ

أى كونه فعله عبثاً خالياً عن فائدة وغرض وهو محال لأنه قبيح والقبيح عليه تعالى محال كما مر آنفاً .

واعترض عليه بأن العبث هو الخالي عن الفائدة والمصالحة لا الخالي عن الغرض والعلة الغائية . وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا يحصى لكنها ليست أسباباً باعثة عليها وعلا مقترضية لها فلا يكون أغراضاً وعلا غائية فلا عبث ولا قبيح .

اقول : يمكن أن يجاب عنه بأن الفاعل إذا فعل فعلاً من غير ملاحظة فائدة ومدخلية فيها يعدّ ذلك الفعل عبثاً أو في حكم العبث في القبح وإن اشتمل على فواید ومصالح في نفس الأمر . لأن مجرد الإشتغال عابها لا يخرجها عن ذلك . ضرورة أن ما لا يكون ملحوظاً للفاعل عند إيقاع الفعل ولا مؤثراً في إقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من أنصف من نفسه . نعم . إبطال العبث في فعله تعالى بالأدلة الثقلية مثل قوله تعالى : « أَفَحَسِبْتُمْ إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا » وقوله تعالى : « وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا » كما ذكره الشارحون منظور فيه على ما لا يخفى .

وأما استدلال الاشاعرة على مذهبهم بأنه لو كان فعله تعالى معللاً بالغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بغيره الذي هو ذلك الغرض ، ضرورة أنه لو لم يكن كمالاً بالنسبة إليه تعالى لم يكن باعثاً له على ذلك الفعل .

ففيه نظر . لأنه لا يجوز أن يكون الغرض كمالاً ونفعاً بالنسبة إلى غيره تعالى لا بالنسبة إليه ، ودعوى العلم الضرورى بأنه لو لم يكن أولى وأكمل بالنسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضاً له ممنوعة على أن بطلان استكمال تعالى بغيره في حيز المنع ، اللهم إلا أن يدعى الإجماع وبنى الكلام على الإلزام ، وفيه ما فيه فتأمل . وَلَيْسَ الْغَرَضُ مِنْ

فِعْلِهِ تَعَالَى هو الإضرار المحض لقبحه ضرورة ألا ترى أن من قدم إلى غيره طعاماً مسموماً ليقترله يذمه العقلاء ويعدون ذلك الفعل منه قبيحاً . وما قيل من أنه كيف يدعى



هذا وانّا نعلم بالضرورة انّ خلود أهل النار فيها من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا غيرهم مدفوع بأنّ خلود أهل النار فيها نفع عايد إلى أهل الجنة وسبب لزيادة مسرتهم فيها كما لا يخفى . ٣

بَلِ الْغَرْضُ مِنْ فَعْلِهِ تَعَالَى 'هُوَ النَّفْعُ' العايد إلى غيره لا إليه لامتناع استكمالهِ بغيره على ما عرفت آنفاً .

ولما بيّن أنّه لا بدّ من فعله تعالى من غرض هو نفع عايد إلى غيره أراد ان يبيّن ما هو الغرض من التّكليف الّذى اختصّ به نوع الإنسان من بين المخلوقات فقال فَلَا بُدَّ مِنْ التَّكْلِيفِ أى اذا عرفت ذلك فاعلم انّ التّكليف واجب وهوّ في اللّغة من الكلفة وهي المشقّة ، وفي الشّرع بَعَثُ مَنْ يَجِبُ طَاعَتُهُ أى حمل من يجب إطاَعته ، واحترز ٩

بالإضافة عن بعث من لم يجب إطاَعته من الناس عَلَى مَا فِيهِ مَشَقَّةٌ أى في الجملة ولو بالنسبة إلى تركه . واحترز به عن بعث من يجب إطاَعته على ما لا مشقّة فيه كالأفعال العادية والشّهوانيّة مثل النّوم والأكل والشّرب من حيث أنّها عادية أو شهوانية ، وأمّا الإتيان بها لإبقاء الحياة أو تحصيل القوّة على العبادة فهو واجب أو مندوب وفيه مشقّة ما ، والبعث من الله تعالى عليها بهذا الاعتبار تكليف شرعى .

وقوله عَلَى جِهَةِ الْإِبْتِدَاءِ أى وجوباً أو بعثاً واقعا على طريقة الإبتداء لا بواسطة ١٥

وجوب أو بعث آخر ، يخرج بعث غير الله من النّبىّ (ص) والامام (ع) والوالدين والسّيد على ما فيه مشقّة ، لأنّ وجوب إطاَعتهم بواسطة وجوب إطاَعته الله تعالى وإيجابه إطاَعتهم وبعثهم بواسطة بعثه . وأنت تعلم أنّ الأفعال العادية والشّهوانيّة من حيث أنّها كذلك لا يتعلّق بها ١٨

بعث الله تعالى ، لأنّها من المباحات ، والظاهر انّ بعثه تعالى لا يتعلّق بها بل إنّما يتعلّق بها بعث غيره كالوالدين ، فلوا كفى في إخراجها بالقيد الأخير لكفى 'إلا أنّه قصد التفصيل والإشارة إلى وجه المناسبة بين المعنى الشّرعى والتّلوّغى فذكر قوله : « على ما فيه مشقّة » ٢١

قبل قوله : « على جهة الإبتداء » فلا تغفل . والظاهر انّ قوله : « بِشَرَطِ الْأَعْلَامِ » من تتمّة التعريف متعلّق بالبعث أى بعث مشروط بالأعلام أو بالوجوب ، أى بعث من يجب

وجوبا مشروطا بالإعلام . وجعله متعلقاً بمحذوف أى إنما يصح التكليف أو إنما يحسن  
التكليف بشرط الإعلام بعيد جداً ، وعلى كل تقدير فيه إشارة إلى أن التكليف مشروط بإعلام  
المكلف لقبح التكليف من غير إعلام ضرورة . والمراد من الإعلام التمكن على العلم لا  
الإعلام بالفعل لأن الجهال حتى الكفار مكلفون بالشرايع عند أهل الحق إذا كانوا  
متمكنين على العلم بها بالرجوع الى الفقهاء مثلاً بخلاف ما إذا كان لهم مانع شرعى من ذلك  
كالجنون إذ المجنون غير مكلف .

واعلم ان للتكليف شرايط كثيرة ، كعلم المكلف وقدرته . وإمكان المكلف به .  
وغيرها . وإنما خص ذلك الشرط بالذكر لمزيد الإهتمام به فتأمل . وإلا عطف على  
قوله « لا بد من التكليف » ودليل عليه ، أى وان لم يكن التكليف واجباً لَكَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى  
مُغْرِباً بِالْقَبِيحِ أى داعياً عليه حيث خَلَقَ الشَّهَوَاتِ النَّفْسَانِيَّةَ في طبيعة الإنسان  
والجن ، وَهَيَّى الْمَيْلَ إِلَى الْقَبِيحِ وَالنَّفْوَ عَنِ الْحَسَنِ المستدعيان لفعل القبيح  
وترك الحسن ، ولا شك ان خلق ما يستدعى فعل القبيح وترك الحسن من غير زجر ومنع  
عنها يقاوم الميل والنفور الطبيعيين ويغلب عليهما إغراء وبعث على القبيح والإغراء على  
القبيح قبيح ، فَلَا بُدَّ مِنْ زَاجِرٍ يمنع ذلك ويغلب عليه وهو التَّكْلِيفُ المشتمل على  
الوعد بالثواب العظيم والوعيد على العقاب الأليم الغالبين على الميل والنفور الطبيعيين .  
واعلم انه يستفاد من كلام بعض الشارحين أن قول المصنّف : « فلا بد من التكليف »  
تفريع على ما قبله من وجوب الغرض في افعاله تعالى وتوجيه التفريع انه لما ثبت ان  
الغرض من فعله تعالى نفع العبد ولا نفع حقيقى يستحق أن يكون غرضاً لحق العباد إلا الثواب  
وهو مما يقبح الإبتداء به كما سيجىء . اقتضت الحكمة توسط التكليف ، وفيه ما فيه مع  
أنه لا حاجة على هذا إلى قوله : « وإلا لكان مغرباً بالقبيح » اللهم إلا أن يكون الإشارة إلى  
دليل آخر على وجوب التكليف وفيه ما لا يخفى .

ولما كان هيئتها مظنة سواين : أحدهما : المنع وهواناً لانسلم حصر الزاجر في  
التكليف لجواز أن يكون الزاجر هو العلم الضرورى بقبح القبيح وترتب الذم عليه و

- و بحُسن الحَسَن وترتب المدح عليه بناء على أن الحُسَن والقبح عقليَّان . وثانيهما :  
المعارضة وهي ان جهة حسن التكليف إمّا حصول الثواب والعقاب وكلاهما باطلان  
فالتكليف باطل . أمّا الأوّل فلأن الثواب مقدور لله تعالى إبتداء فلا فائدة في توسيط  
التكليف . وأمّا الثّاني فلأنّ العقاب إضرار محض وهو قبيح عليه تعالى كما مرّ .
- أشار المصنّف الى جواب الأوّل بقوله : وَالْعِلْمُ الضَّرُورِي بِقَبْحِ الْقَبِيحِ وَحَسَنِ  
الْحَسَنِ تَرْتَبُ الذَّمُّ والمدح عليهما غَيْرُ كَافٍ فِي الزَّاجِرِ لَا يَسْتَسْهِالُ الذَّمُّ أى استسهال  
طبع الخلق الذّمّ وعدّه اياه سهلاً حقيراً فِي مِقَابِلِ قَضَاءِ الْوَطَرِ أى المقصود والطبعي في  
الأكثر ، فلا بد من التكليف المشتمل على ما هو أقوى وأعظم شأنًا مما يقتضيه الطبيعة كما لا يخفى .  
فإن قلت : هذا الجواب إبطال للتسند الأخصّ وهو خارج عن قانون المناظرة .  
قلت : لما بطل كون العلم الضّروري كافياً في الزاجر ثبت أنّه لا بد من أمر زائد  
فاختير التكليف لاستلزامه ما هو الواجب فتأمّل :
- وأشار إلى جواب الثّاني بقوله : وَجِهَةٌ حُسْنُهُ أى الغرض الباعث على وجوب  
التكليف التَّعْرِضُ لِلْخَلْقِ بِالثَّوَابِ وهو حاصل للمؤمن والكافر لاحصول الثواب  
حتى يختصّ بالمؤمن أعني بالثواب النَّفْعِ الْمُسْتَحَقِّ أى الذى استحقّه العبد  
الْمُقَارِنِ ذَلِكَ النَّفْعِ لِلتَّعْظِيمِ وَالْاجْتِلَالِ للعبد . فالنفع جنس يشتمل المنافع  
كلّها . وقيد « الإستحقاق » احتراز عن التفضّل وقيد « المقارنة للتعظيم » عن العوض  
الذى صفة كاشفة للنفع المذكور يَسْتَحِيلُ الْإِبْتِدَاءُ به من غير توسيط التكليف  
ضّرورة انّ تعظيم من لا يستحقّ التعظيم قبيح عقلاً ، ألا ترى أنّ السلطان إذا أمر  
بزبال واعطاه ما لا كثيراً لا يستقبح ذلك منه بل يعدّ جوداً وفضلاً ، لكنّه مع ذلك إذا  
نزل لديه وقام بين يديه تعظيماً له وتكريماً إيّاه ، و امر خواصّ خدمه بتقبيل أنامله  
يستقبح ذلك منه جدّاً وينسب عند العقلاء بقلّة العقل وخفّة الطبع . فالله سبحانه لما  
أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين لم  
يحسن أن يتفضّل بذلك عليهم ابتداء من غير استحقاق سابق . وتلخيص الجواب انّا

لانسلم حصر جهة الحسن في حصول الثواب والعقاب . ولو سلم فنختار الشق الأول ونمنع عدم الفائدة: في توسط التكليف

المبحث الخامس في أنه تعالى يجب عليه اللطف . فسرّوا . مطلق

اللطف بأنه ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء وهو قسمان: لطف محصل وهو يحصل فعل الطاعة وترك المعصية على سبيل الاختيار بأن لا يتوقف حصولها عليه كالقدرة والآلة، ولطف مقرب وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن

المعصية هذا كالجنس مشترك بين قسمي اللطف، وقوله ولا حظّ له في التمكنين

أى لا دخل له في الفعل والترك إحتراز عن اللطف المحصل لكن الأولى أن يقول: « ولا

حظّ له في الحصول » إذا المتبادر من الحظّ والتمكن المدخلية في الأقدار . فيصدق على نفس القدرة أنه لاحظ لها في التمكنين . مع أنها من افراد اللطف المحصل .

وقوله ولا يبلغ الإلجاء أى لا يصل إلى حدّ الإضطرار اشارة إلى شرط معتبر في

مطلق اللطف، لأنّ الإلجاء ينافي التكليف وما يتفرّع عليه من الثواب والعقاب، وذلك

كبعثة الأنبياء ونصب الأئمة ، فإنّ العباد معها أقرب إلى الطاعات وأبعد من المعاصي منهم بدونها كما لا يخفى . ليتوقف متعلق بقوله « يجب عليه اللطف » ودليل عليه غرض

المكلف من التكليف وهو امثال المكلفين لما فيه من الأمر والنهي عليه أى على اللطف .

والحاصل أنّ إتمام الغرض من التكليف موقوف على اللطف ، وكلّ ما يتوقف

عليه إتمام الغرض فهو واجب ، فاللطف واجب . أمّا الأول فإنّ المرید ليفعل من

غيره إذا علم أنه لا يفعل له أى لا يفعل ذلك الغير الفعل المراد بسهولة إلا بفعل

يفعله المرید من غير مشقة وتعب لو لم يفعل له أى المرید ذلك الفعل المبني

عليه سهولة الفعل المراد لكان المرید ناقضاً لغرضه من إرادته وهو الإتيان بالفعل

المراد، وهذا حكم ضروري كمن دعى شخصاً إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه بسهولة إلا بعد

إرسال عبده إليه ولا مشقة له في ذلك الإرسال ، فلو لم يرسل عبده إليه لعدّ العقلاء ناقضاً

لغرضه على ما لا يخفى . وأمّا الثاني فلأنّ ترك ما يتوقف عليه إتمام الغرض نقض له وهو

قَبِيحٌ عَقْلًا بِالضَّرُورَةِ والقبح مستحيل عليه تعالى ، فيكون ما يتوقف عليه إتمام الغرض واجبا عليه قطعاً . وإنما حملنا توقف غرض المكلف على اللطف على توقف إتمامه عليه أولا وفعل الغير للمراد على فعله له بسهولة ثانياً ، لأن الكلام في اللطف المقرب وهو مما يتوقف عليه إتمام الغرض لانفسه . وعورض هذا الدليل بأنه لو كان اللطف واجبا عليه تعالى لكان مثل نصب الإمام المعصوم في كل ناحية ، وتعيين حاكم مجتهد في كل بلد إلى غير ذلك مما لا يجب عليه تعالى إتفاقا وبديهة واجبا عليه تعالى لكونه لطفًا بالضرورة ، ويمكن تقريره نقضاً إجمالياً أيضاً كما لا يخفى . وفيه نظر ، لأننا لانسلم ان مثل هذه الأمور لطيفة يتوقف عليها إتمام الغرض لجواز اشتغالها على مفسدة مثل قيام الفتن والمخالفة بين المسلمين بحيث يختل نظام أمور الدين فليتأمل ، وللمخالفين ههنا شبه أخرى لانطول الكلام بإيرادها ودفعها .

واعلم ان المراد بوجوب اللطف عليه تعالى وجوب نفسه عليه إن كان من مقولة فعله تعالى كبعثة الأنبياء أو نصب الأئمة ووجوب الإشعار به للملطوف وإيجابه عليه ان كان فعل الملطوف كنصب الأدلة على ما يجب معرفته بالدليل ووجوب إعلامه به ، وتحصيله له إن كان فعل غيرهما كالإعانة في تحصيل المصالح ودفع المفاسد .

المبحث السادس في أنه تعالى 'يَجِبُ عَلَيْهِ عَوْضُ الْأَلَامِ الصَّادِرَةِ

عَنْهُ' إبتداء من غير سبق استحقاق كالأمراض والغموم المستندة إلى علم ضروري أو كسبي يقبني أو ظني وتقويت المنافع لمصلحة الغير كالزكوة ، والمضار الصادرة عن العباد بأمره كالذبح في الهدى والأضحية ، أو باباحته كالصيد ، والمضار الصادرة عن غير عاقل بتمكينه كالألم الصادرة عن السباع المولدة وبالجملة كل ألم للعبد كان الله تعالى هو الباعث على حصوله إبتداء سواء كان لقدرة العبد واختياره مدخل فيه أولا ، فيجب عوضه عليه تعالى . وأما ما كان الباعث على حصوله هو العبد عقلاً أو شرعاً كالإحتراق عند إلقاء إنسان في النار والقتل عند شهادة الزور : أو كان الباعث عليه هو الله تعالى لكن بسبق استحقاق المكلف له بارتكاب معصية كآلام الحدود فلا يجب عوضه عليه تعالى . بل عوض الأول للعبد ولا

عوض للثاني. ومعنى العوض هو النفع المستحق أى الذى استحقته شخص المخالي  
من تعظيم وإجلال ، فالقيد الأول لإخراج التفضل والثانى لإخراج الثواب .

- ٣ إذا عرفت هذا فنقول : يجب على الله تعالى إيصال عوض الآلام الصادرة عنه  
 بالتفضل المذكور إلى المتألم بها ، وإلا أى وإن لم يوصل عوض تلك الآلام إلى المتألم  
 بها لكان الإيلام بها ظلماً منه تعالى عليه ، والن لازم باطل لأنه تعالى الله عن ذلك  
 أى عن الظلم لكونه قبيحاً عقلاً فالملزوم مثله : ووجه الملازمة أن الإيلام بكل واحد  
 من تلك الآلام على تقدير عدم عوض إيصال العوض يكون إضراراً محضاً منه غير مستحق  
 لكونه باعثاً عليهما ابتداءً ، ولا شك في أن الإضرار المحض من غير استحقاق ظلم فيكون  
 الإيلام بها على ذلك التقدير ظلماً قطعاً . وإذا ثبت أن عدم إيصال العوض في تلك الآلام  
 إلى المتألم بها باطل ممتنع ثبت أن إيصال العوض إليه واجب عليه تعالى وهو المطلوب .  
 هذا خلاصة الكلام في المقام على ما يستفاد من كلامهم في تقرير المرام . وانت تعلم أن  
 ١٢ الفرق بين الغم المستند إلى علم ضرورى او كسبى والإحراق عند إلقاء شخص في النار بأن الباعث  
 على حصول الأول هو الله تعالى وعلى حصول الثانى هو العبد الملقى مشكلاً جداً فليتأمل .  
 ولما بين أنه قد يجب العوض على الله تعالى خلافاً للأشاعرة لأنهم لا يوجبون  
 شيئاً عليه تعالى ، أراد أن يشير إلى الفرق بين العوض الواجب عليه تعالى والعوض الواجب على  
 ١٥ العباد ، فقال ويجب زيادته أى زيادة العوض الواجب عليه تعالى على قدر الألم بحيث  
 ينتهى إلى حد الرضا عند كل عاقل وإلا أى وإن لم يجب الزيادة بل جاز الاقتصار على قدر  
 ١٨ استحقاق الآلام المعتبر في العوض لكونه كافياً في دفع الظلم لكان أى لا يمكن أن يكون  
 ذلك الإيلام عبثاً خالياً عن الفائدة والتالى باطل ، فالمقدم مثله ، بخلاف العوض الواجب  
 على العباد فإنه لا يجب زيادته عليهم . والمشهور أن بينهما فرقاً آخر وهو أنه لا بد في العوض  
 ٢١ الواجب عليه تعالى من اشتغال الألم المعوّض عنه تعالى اللطفية بالنظر الى المتألم به أو إلى  
 غيره وإلا لكان عبثاً بخلاف العوض الواجب على العباد وهيئتها نظر .  
 واعلم أنه كما يجب عليه تعالى إيصال العوض الواجب عليه إلى المتألم كذلك

يجب عليه إيصال العوض الواجب على العباد إلى المتألم إما بأخذه منهم ان كان لهم عوض أو بالتفضل من قبلهم ان لم يكن .

٢ وهذا معنى قولهم : « انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه تعالى » أمّا عقلا فلأنّه مكّن الظالم وخلّى بينه وبين المظلوم مع قدرته على منعه ، فلو لم ينتصف منه لضاع حقّ المظلوم ، وتضييع حقّ المظلوم قبيح . وأمّا سمعا فلما ورد في القرآن من أنّ الله تعالى يقضى بين عباده بالحقّ وهيهنا زيادة تفصيل لا يسعه المقام .

٦

## الفصلُ الخَامِسُ

من الفصول السبعة

فِي

النَّبِیَّةِ

النَّبِیَّةُ هِيَ إِمَّا مِنَ النَّبِیَّةِ بِمَعْنَى الْإِرْتِفَاعِ لِمَا فِي الْأَنْبِیَاءِ مِنْ عُلُوِّ الشَّأْنِ وَسَطْوَعِ الْبَرَهَانِ، أَوْ مِنَ النَّبِیِّ بِمَعْنَى الطَّرِيقِ لَكُونِهِمْ وَسَائِلَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى<sup>٦</sup>، أَوْ مِنَ النَّبَأِ بِمَعْنَى الْخَبَرِ لِإِخْبَارِهِمْ عَنْهُ تَعَالَى<sup>٧</sup>. وَهِيَ عَلَى الْأَوَّلَيْنِ عَلَى أَصْلِهَا، وَعَلَى الثَّالِثِ أَصْلُهَا النَّبِیَّةُ بِالْهَمْزَةِ فَقَلْبَتْ وَأَوَّادُ غَمَتْ كَالْمَرْوَةِ. وَمَعْنَاهَا الْعَرَفُ كَوْنِ إِنْسَانٍ مَخْبَرًا عَنْ اللَّهِ تَعَالَى<sup>٨</sup> بِلَا وَاسْطَةِ بَشَرٍ عَلَى مَا يَنْسَبُ تَعْرِيفِ الْمَصْنُفِ وَهُوَ الْأَنْسَبُ لِلْوَجْهِ الثَّالِثِ مِنْ وَجُودِ الْإِشْتِقَاقِ<sup>٩</sup>. وَرَبَّمَا يَعْتَبَرُ كَوْنُ الْإِنْسَانِ مَبْعُوثًا مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ عَلَى مَا يَنْسَبُ التَّعْرِيفِ الْمَشْهُورِ لِلنَّبِیَّةِ<sup>١٠</sup>. وَهُوَ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى<sup>١١</sup> إِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِغِ الْأَحْكَامِ.

وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِالذَّاتِ هِيَ إِبْرَاهِيمُ إِبْرَاهِيمُ النَّبِیَّةِ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا فِي الْمُبْحَثِ الْأَوَّلِ، وَبَيَانُ سَائِرِ الْأَحْكَامِ الَّتِي فِي سَائِرِ الْمُبَاحَثِ وَقَعَ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِطْرَادِ عَلَى أَنَّ يَكُونُ كَلِمَةُ «فِي» فِي الْعَنْوَانِ دَاخِلَةً عَلَى الْمَحْمُولِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصِدُ بَيَانُ أَحْكَامِ النَّبِیَّةِ مِنْ كَوْنِهَا ثَابِتَةً لِنَبِيِّنَا (ص) وَمَشْرُوطَةً بِالْعَصْمَةِ وَغَيْرِهَا عَلَى أَنْ يَكُونَ كَلِمَةُ «فِي» دَاخِلَةً عَلَى الْمَوْضُوعِ. وَلَمَّا كَانَ النَّبِیُّ مَحْمُولًا فَيُقَاصِدُ هِيَ إِبْرَاهِيمُ عَلَى مَا هُوَ الظَّاهِرُ فَتَسْرَهُ بِقَوْلِهِ النَّبِیُّ وَهُوَ فِي اللَّغَةِ فَعِيلٌ بِمَعْنَى الْخَبِيرِ أَوِ الرَّفِيعِ أَوِ الطَّرِيقِ وَفِي الْعَرَفِ هُوَ<sup>١٢</sup>



الْإِنْسَانُ الْمُخْبِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَحَدٍ مِنَ الْبَشَرِ . « فإلّا إنسان »

٣ احتراز عن غيره كالمملك وقيد « الإخبار عن الله » لإخراج غير المخبر عنه من الإنسان وقيد « عدم واسطة البشر » لإخراج الإمام والقيام لكونهما مخبرين عن الله تعالى بواسطة الرسول أو الإمام . ولا يخفى أن المتبادر من الإخبار هو الإخبار المطابق للواقع فلا يتوهم صدق التعريف على المتنبي .

٦ واعلم أن الرسول عند بعضهم مساوق للنبي ، والجمهور على أنه أخص منه ويؤيده قوله تعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ » ، وقد دلّ الحديث على أن عدد الأنبياء أكثر من عدد الرسول . فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب . وبعضهم الشرع الجديد .

٩ واعترض على الأوّل بأنّ الرّسل ثلثمائة وثلاثة عشر ، والكتب مائة وأربعة على ما تقرّر في الشرع . اللهم إلّا أن يكتفى بالمقارنة من غير اشتراط النزول ، إذ يجوز تكرار النزول كما في الفاتحة . وعلى الثاني بأنّ اسماعيل من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد على ما صرح به بعض المحققين .

وَفِيهِ أَيْ فِي الْفَصْلِ الْخَامِسِ خَمْسَةُ مَبَاحِثٍ :

١٥ الأوّل من تلك المباحث ، في بيان نبوة نبيّنا (ص) ويتفرّع عليه نبوة سائر الأنبياء

(ع) والمراد بضمير الجميع آخر الامم . ومعنى الإضافة كونه (ص) مبعوثاً لتبليغ الأحكام اليهم بواسطة أو بغير واسطة ، وإنّما أثر طريق الإضافة لكونها أخصر طريق إلى إحضاره في ذهن السامع ، وفيها من الدلالة على تعظيم شأن المضاف اليه ما لا يخفى . مُحَمَّدٌ بْنُ

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ (ص) ذكر النسب

لزيادة التوضيح ، وإلّا فلا يتبادر الذهن من اسم محمد ههنا إلّا إلى المسمّى المقصود

٢١ منه المتصور بوجوه كلية منحصرة في ذلك الفرد ، مثل كونه خاتم النبيين ، وسيّد المرسلين ، والمبعوث إلى آخر الأمم ، وأفضل العرب والعجم . وهذا الاسم مشتقاً له من الحمد للمبالغة

في محموديته ، كما يدلّ عليه باب التفعيل للتكثير ، كما أنّ أحمد مشتقّ له منه للمبالغة

في حامديّة ، والأوّل أشهر وأبلغ لدلالته على ماله من مقام المحبوبيّة ، ولذا خصّ به كلمة التوحيد رَسُولَ اللَّهِ أي نبي الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الأحكام على القول بالمساوقة بين الرسول والنبيّ .

ولك أن تحمل الرسول على المعنى الأخصّ ، بناء على تضمّن دعوى الرسالة لدعوى النبوة . لاستلزام الخاصّ العامّ قطعاً لأنّه ادّعى النبوة .

وظَهَرَ عَلَى يَدِهِ الْمُعْجَزَةُ المشهور بين الجمهور أنّها أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادّعى أنّه نبي الله . ولها شروط مثل أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التّروك ، وأن يكون واقعا مقام التّحدّي والمعارضة صريحا أو ضمنا ، وأن يكون على وفق الدّعوى إلى غير ذلك . وقد فسّرها بعض المتأخّرين من أهل الحقّ بشيوت مالميس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد ومع خرق العادة ومطابقة الدّعوى . ولعلّ في هذه العبارة تنبيها على بعض تلك الشّروط ، وعلى أيّ تقدير هي من العجز المقابل للمقدرة . «والتّناء» إمّا للنقل أو للتّأثيث على اعتبار الموصوف مونتثا كالحالة والصورة .

وأنت تعلم أنّ القيد الأخير في التعريفين لإخراج ساير أقسام الخارق من الكرامة والإرهاض والمعونة والإهانة والإستدراج على ما هو المشهور ، ولا يبعد أن يقال المراد من الدّعوى في التعريف الثّاني أعمّ من دعوى النبوة والإمامة كما هو الظاهر على أن يكون الكرامة عند أهل الحقّ داخلّة في المعجزة حقيقة . ويؤيّدّه شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين (ع) في كلام مشايخ المحققين كما سيّجىء في كلام المصنّف غير مرّة . وكأنّه لهذا خصّ علماء الأشاعرة التعريف الأوّل بقولهم «عندنا» . وأمّا قوله «مع خرق العادة» فهو متعلّق بقوله «نبي ما هو معتاد» إحتراز عن مثل ترك الأكل والشّرب وغيرهما . ضرورة أنّه يصدق عليه أنّه نبي ما هو معتاد لكون المتروك معتادا لكنّه ليس خارقا للعادة ، لأنّه معتاد أيضاً كالمتروك وخارق العادة ما لا يكون معتادا بل يمتنع عادة على ما لا يخفى . فالإعتراض عليه بـ «أنّه لغو محض . ولعلّه من طغيان القلم» كما وقع من بعض المحققين سهو محض وكأنّه من طغيان القلم . نعم يتّجه على هذا التعريف أنّه لا

- يصدق على أكثر المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما ، بل إنهما يصدق على ثبوتها كما يرد على التعريف الأول أنه صادق على ثبوت مثل القرآن والانشقاق وخلقهما أيضاً مع أن المعجزة إنما يطلق على نفسها . اللهم إلا أن يتكلف في التعريف ، أوفى الإطلاق فاعرف ذلك هذا كلام وقع في البين ، فلنرجع إلى بيان المقصود فنقول :
- العمدة في الاستدلال على ذلك المطلب أن النبي (ص) أظهر المعجزة كالقرآن
- هو اسم المنتظم الحادث المنقول إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً ، فإن ظهوره على يده و أعجازه كلاهما معلومان قطعاً على ماسياتي تفصيله ، وقد نطق به كثير من الآيات كقوله : « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » وقوله تعالى : « قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً » إلى غير ذلك ، وانشقاق القمر بإشارته العالية على ما روى عن جمع كثير وجم غفير أنه انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما ، وقد نطق به القرآن كقوله : « اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ » وكان في مقام التحدى فيكون معجزة ، على أن جميع الحكماء حتى السحرة اتفقوا على أن السحر لا تأثير له في شيء من السما ويات ونزجوع الماء أي فورانه من بين أصابعه الشريفة على ما روى في صورة متعددة .
- منها ما روى أنه أتى النبي (ص) بقدر زجاج وفيه ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم يدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام ، وقال للناس : « هلموا إلى الشراب » قال الراوى : فلقد رأيت الماء وهوينع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا ، وروى أن عدد الواردين كان مابين السبعين الى الثمانين ، ولا يخفى أن هذا أعجب وأعظم من انفجار العين لموسى (ع) بضربته العصا عليه وإشباع النخل الكثير من الطعام اليسير هذا أيضاً مروي في صور متعددة . منها ما روى أنه لما نزل قوله تعالى : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ » قال سيد المرسلين لأمير المؤمنين (ع) : سو فخذشاة فجئني بعراًى قصعة من لبن وادع على

بنى هاشم» ففعل أمير المؤمنين (ع) ذلك ودعاهم . وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى شبعوا . وما كان يرى إلا أثر اصابعهم وشربوا من العرّ حتى اكتفوا واللبن على حاله . فأراد النبيّ (ص) أن يدعوهم إلى الإسلام . قال ابولهب : « سحركم محمد فقوموا قبل أن يدعوكم » فقال النبيّ لأmir المؤمنين علي : « افعل غدا مثل ما فعلت » ففعل . فلما أراد النبيّ (ص) أن يدعوهم قال ابولهب : مثل ما قال ، فقال النبيّ (ص) لإمير المؤمنين (ع) « إفعل هذا مثل ما فعلت » ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث ، ودعاهم النبيّ (ص) إلى الإسلام وقال : « كلّ من آمن بالخلافة من بعدى له » فأجابه إلى ذلك أحد منهم . فأظهر أمير المؤمنين كلمة الشهادة وفيه دليل على حقية إمامة أمير المؤمنين (ع) وبطلان المخالفين كما لا يخفى .

وتسبيح النحصى على ما روى أنه (ص) أخذ كفا من الخصى فسجن في يده حتى سمع التسبيح ، وهي المعجزات الظاهرة على يده أكثر من أن تحصى أى من الأمور التي من شأنها أن تعدّ وتحصى ومثل تسبيح العنب والرمّان اللذين أكل النبيّ (ص) منها حين مرض فاته جبرئيل بهما على طبق على ما روى عن ابى عبد الله الصادق عن ابيه الباقر (ع) . وحركة الشجر من شطّ الوادى إليه . وشهادتها له بالنبوة والرسالة ، وشهادة الذئب بذلك . وشهادة الناقة عنده ببرائة صاحبها من السرقة . وقصة سؤال الظبية التي ربطها الأعرابي الاطلاق عنه ورجوعها إليه . وكلام الذراع لمسمومة . او حنين الجذع من مفارقتها (ص) عند صعوده على المنبر . وإخباره عن المغيات كمقتل الحسن والحسين (ع) . وهدم الكعبة إلى غير ذلك من المعجزات المشهورة المسطورة في الكتب المبسوطة عند المخالف والموافق .

وبالجملة أظهر النبيّ (ص) تلك المعجزات وادّعى النبوة وكلّ من ادّعى النبوة وأظهر المعجزة فهو رسول الله وصادق في دعوى النبوة ، فكان (ص) صادقا في دعوى النبوة والرسالة . أمّا الصغرى فدعوى النبوة معلومة بالتواتر الملحق بالمعينة وإظهار المعجزة بوجهين :

- أحدهما ، أنه قد نقل عنه من إظهار المعجزات ما بلغ القدر المشترك منه حد التواتر ، وإن كان تفاصيلها آحاد كفاي وجود حاتم ، وكلام المصنف إنهما يلان هذا الوجه كما لا يخفى .
- ٣ وثانيهما ، أنه أتى بالقرآن وتحدي به البلغاء والفصحاء من العرب العرباء ، فعجزوا عن الإتيان بمقدار ، أقصر سورة منه مع كثرتهم وعصبيتهم وتهالكهم على ذلك حتى أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المنازعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي
- ٦ الإتيان بشيء يدانيه ، فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله ، وعلم به كونه معجزة علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية ، سواء كان إعجازه لبلاغته كما ذهبوا إليه الجمهور ، أو لسلوبه الغريب ونظمه العجيب على ما اختاره بعض المعتزلة ، أو لاجتماعها على ما قيل ، أو للصرفه إما بسلب قدرتهم عند المعارضة كما اختاره السيد المرتضى ، أو بصرف دواعيهم إلى المعارضة عنها مع قدرتهم كما ذهب إليه بعض المعتزلة ، أو لاشتماله على الإخبار عن المغيبات على ما هو المختار عند بعض ، أو لخلوه عن الاختلاف والتناقض
- ١٢ على ما هو المختار عند بعض آخر . وأما الكبرى فلان المعجزة تدل على تصديق الله تعالى لمن أظهرها ، وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق وإلا لزم إغراء المكلفين بالقبيح وهو تصديق الكاذب . والتلازم باطل فالملزوم مثله ، أما الملازمة فظاهر ، وأما بطلان التلازم فلأن الإغراء بالقبيح عقلا قبيح ، والقبيح محال عليه تعالى لما مر ، فسيكون الإغراء بالقبيح منه محالا قطعاً .

- المبحث الثاني من المباحث الخمسة في وجوب عصمته أي في بيان
- ١٨ أن النبي (ص) يجب أن يكون معصوماً عن جميع المعاصي مادام نبينا أوفى الجملة ، ليظهر فائدة المبحث الثالث بعد هذا المبحث . والضمير إما عائداً إلى نبينا أو إلى مطلق النبي (ع) لاشتراك ما ذكر من الدليل . وفيه رد على الفرقة المخالفين . فإن الخوارج جاوزوا مطلق الذنوب على الأنبياء مع قول بعضهم بأن كل ذنب كفر وعامة المخالفين جاوزوا الصغائر الغير الخسيسة عليهم سهواً ، وجوز الجمهور تلك الصغائر عمداً والكبار التي من غير الكذب في أحكام الشرع سهواً ، وبعضهم جاوز تلك الكبار مطلقاً ، ومنهم
- ٢١

من جَوَزَ الكذب في أحكام الشرع أيضا سهوا . ولما توقّف تقرير الدليل على تحرير الدعوى فسّر العصمة بقوله :

٣ العِصْمَةُ عند المحقّقين لُطْفٌ أي شيء يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية يَفْعَلُهُ الله تَعَالَى بِالْمُكَلَّفِ ويوجد فيه أي ملكة خلقها الله فيه لطفًا بِحَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ دَاعٍ يُفْضِي إِلَى تَرْكِ الطَّاعَةِ وَارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ أي

٦ لا يترك طاعة ولا يرتكب معصية أصلا مع قُدْرَتِهِ عَلَى ذَلِكَ المذكور من ترك الطاعة وارتكاب المعصية . وهذا معنى قولهم : « هي لطف من الله يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء » وفيه إشارة إلى ردّ ما قيل في تفسير العصمة إلى أنها خاصّة في نفس الشخص أوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه .  
٩ كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صحّ تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه واللازم باطل إتفاقا ، ويؤيده قوله تعالى : « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىَّ » وقوله تعالى : « وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ » ، إلى غير ذلك من النصوص .  
١٢

وإذا عرفت هذا فنقول النّبىّ يجب عصمته عن جميع المعاصي عند أهل الحق لأنّه لَوْلَا ذَلِكَ الْوَجُوبُ لَمْ يَحْصُلِ الْوُثُوقُ بِقَوْلِهِ أي لجازان لا يحصل الوثوق والإعتماد على قول النّبىّ . والتّالى باطل فالمقدّم مثله . أمّا الشرطيّة فلأنّ انتفاء وجوب العصمة يستلزم جواز صدور المعصية وهو مستلزم لجواز عدم الوثوق . وأمّا بطلان التّالى فلأنّه حينئذٍ يحتمل أن يكون كاذبا في أقواله . وعلى هذا لا يحصل الإنقياد في أمره ونهيّه ، فَيَنْتَفِي فائِدَةُ الْبُعْثَةِ وهى اجراء الأحكام الشرعيّة وهو أي انتفاء فائدة البعثة مُحَالٌ لاستلزامه العبث الممتنع عليه تعالى لكونه قبيحا .  
١٨

وأورد عليه أنّ صدور الذنب عن النّبىّ (ص) سيّما الصّغيرة سهوا لا يخلّ بالوثوق بقوله بل إنّما يخلّ بذلك صدور الكذب فيما يتعلق بالأحكام الشرعيّة ،  
٢١ ضرورة أنّه يبطل دلالة المعجزة فلا يثبت وجوب العصمة عن جميع المعاصي وهو المطلوب .

أقول المراد من الوثوق الوثوق التام الزاجر المانع عن متابعة مشتهيات النفس .  
 ضرورة أن فائدة البعثة والتكليف إنما يبتنى على ذلك . ولا يخفى على المتأمل المنصف  
 ٣ أن صدور ذنب مآبل جواز صدوره عنه يستلزم احتمال صدور الكذب في الأحكام  
 الشرعية عند العقل ، فيحيل الوثوق ، فلا يحصل ذلك الوثوق التام إلا اذا وجب  
 الإجتنب عن المعاصي كلها . نعم يتّجه أن اللازم مما ذكر وجوب الإجتنب عن المعاصي  
 ٦ لا وجوب ملكة الإجتنب عنها ، والمدعى وجوب العصمة التي هي ملكة الإجتنب عنها على  
 أن المخلّ بالوثوق إنما هو ظهور المعصية لاصدورها والكلام في صدور المعصية لا  
 في ظهورها فليتأمل .

٩ المبحث الثالث في أنه أي نبيّنا (ص) أو مطلق النبيّ (ع) معصوم من  
أول عمره إلى آخره قبل البعثة وبعدها عن جميع أنواع المعاصي عمدا وسهوا خلافا  
لجمهور المتكلمين من الخوارج القائلين بجواز الكفر عليه قبل البعثة وبعدها ، وغيرهم ممن  
 ١٢ جوز صدور الكبار والصغار عمدا وسهوا قبل البعثة ، وذلك لعدم انقياد القلوب  
إلى طاعة من عهد أي علم منه في سالف عمره أي قبل البعثة شيء من أنواع  
المعاصي والكبائر وما تنقر النفس منه من الصغائر الخسيسة كسرقة لقمة و  
 ١٥ تطيف حبة ولا يخفى أن ذكر الكبار هذه والصغار بعد المعاصي تخصيص بعد تعميم  
لكونها أقوى المعاصي وأبعدها من الصدور عن الأنبياء . ولهذا اتفق جمهور المخالفين  
على امتناع صدورها عنهم بعد البعثة . والحق أن صدور المعاصي عنهم قبل البعثة كصدورها  
 ١٨ عنهم بعدها موجب لعدم إطاعتهم وعدم انقياد أمرهم ونهيهم فينتفى فائدة البعثة كما  
عرفت آنفا .

وأنت خير بأن هذا الدليل راجع إلى الدليل المتقدم فالكلام فيه كالكلام في  
 ٢١ ذلك ، ولا يثبت عصمة الأنبياء عن جميع المعاصي مطلقا . فما ورد في الكتاب والسنة مما  
 يؤهم صدور معصية عنهم فحُمول على ترك الأولى بناء على أقيل : « حسنات الأبرار سيئات  
 المقرّين » أو ما دل بوجه آخر كما حققه سيّد المرتضى في تنزيه الأنبياء وغيره في غيره .

المبحث الرابع في تفضيل النبيّ (ص) على غيره ممن بعث إليه يجب أن

يكون النبيّ (ص) أفضل أهل زمانه المبعوث هو إليهم أي أعلم وأكمل منهم ، لأنه لو لم

يكن أفضل منهم لكان إمّا مساويا أو مفضولا لهم وكلاهما باطلان . الأول لامتناع

الترجيح من غير مرجح ، والثاني لقبّح تقديم المفضول الناقص على الفاضل

الكامل عقلاّ وسمعا . أمّا عقلا فظاهر وأمّا سمعا فلأنه قال الله تعالى : « أفمن

يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمّن لا يهديّ إلا أن يهديّ فما لكم كيف

تحنكُمون » ومن البين أن هذا الاستفهام التقريرى يدلّ على قبّح تقديم المفضول على

الفاضل سمعا بل عقلا أيضا . وكان الأفضليّة هيّلهنا ليست بمعنى الأفضليّة في قولهم :

« الأنبياء أفضل من الملائكة » لكونها بمعنى أكثرية الثواب عند الله ، بخلاف ما نحن فيه

لكونها بمعنى الأكليّة وهو المراد من أفضليّة الإمام من الرعية على ما سيّجىء وان كانت

أكثرية الثواب ثابتة للنبيّ والإمام أيضا .

المبحث الخامس في تنزيه النبيّ (ص) يجب أن يكون النبيّ (ص) منزهّا

عن جميع ما يوجب التنزّه عنه سواء كان فيما يتعلق به مثل عن دنائّة الالباء لكفر أو بدعة

أو صنعة دنيّة كالحياكة وعهده الأمتّهات أي زنائهن كما روى عن النبيّ (ص) : « لم يزل

ينقلني الله من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكيّة » أو كان في نفسه إمّا في أحواله

من الصّفات الخسيّة كالبول في الطريق والصّنايع الرديّة والرذائل الخلقية - بالضم -

أي الأخلاق الذميمة . كالفضاظة والغلظة والبخل والحسد وما أشبه ذلك ، وإمّا في ذاته

وخلقه من الأمراض المزمنة والنعيوب الخلقية - بالكسر - الدالة على خسة صاحبها

كالبرص والجذام والأبنة وما أشبه ذلك لما في ذلك المذكور كآله من النقص

الموجب لسقوط وقعه عن القلوب فيسقط محلّه ومنزلته أي وقعه وشأنه عن القلوب

أي قلوب الأمّة فلا ينقادون لأوامره ونواهيه والمطلوب من البعثة خلافه أي

خلاف ذلك السقوط وهو ارتفاع وضع النبيّ (ص) وعظم شأنه في القلوب ، فيختلّ



بذلك أمر البعثة ، بل يجب أن يكون النّبيّ (ص) متّصفا بصفات الكمال من كمال العقل والذكاء وقوّة الرّأى والتّدير وفرط الشّجاعة والسّخاوة إلى غير ذلك ليحصل المطلوب من البعثة وتنظيم أمرها على ما ينبغي .

## الفصل السادس

من الفصول السبعة

### في الإمامة

٣

أى فى إثبات الإمامة للأئمة (ع) أوفى بيان أحكامها على قياس ما عرفت فى عنوان فصل النبوة وفيه خمسة مباحث :

- ٦ المبحث الأول فى بيان وجوبها ، ولما توقف معرفة وجوبها على معرفة مفهومها فسرّها بقولها الإمامة وهى فى الأصل بمعنى الإيتام والإقتداء ، ومنها الإمام لمن يؤتمّ به كالإزار لما يوتر به ، كذا فى الكشاف وفى العرف رياسة عمامة بالنسبة إلى جميع الناس فى الدّين والدّنيا جميعاً لشخص واحد من الأشخاص . فالرياسة جنس شامل للمحدود وغيره ،
- ٩ وقيد العموم لإخراج الرياسة الخاصة كالرياسة فى بعض النّواحي ، وإيراد الطرفين للتنبيه على أنّ المعبر فى الإمامة هو الرياسة بحسب الدّين والدّنيا معاً ، والقيد الأخير للتنبيه على أنّه لا بد أن يكون الإمام فى كلّ عصر واحداً متعدداً . وأمّا ما قيل إنّ الرياسة جنس قريب
- ١٢ والجنس البعيد هو النسبة المشتركة بين المقولات السّبع العرضيّة النسبيّة ففيه نظر ، لأنّ كون النسبة جنساً ممنوع . لأنّ تلك المقولات أجناس عالية ، والنسبة عرض عام لها على رأيهم ، ولولمّا فكون النسب من الأعراض النسبيّة ممنوع ، ولولمّا فكون
- ١٥

- ٣ الرّئاسة جنسا قريبا ممنوع . لجواز أن يكون جنسا متوسطا ، وكذا ما قيل أنّها بمنزلة الجنس محلّ نظر ، إذ الظاهر أنّ هذا التعريف حدّ إسميّ للإمامة والرّئاسة جنس إسميّ لها ، لكونها ماهيّة اعتباريّة . وأمّا ما قيل أنّ الظرفين للإحتراز عن الرّئاسة العامّة في أحدهما ففيه أنّ الرّئاسة العامّة بهذا الوجه احتمال عقليّ لا يلتفت إلى الإحتراز عنه في التعريفات . وما قيل أنّ القيد الأخير يجوز أن يكون للإحتراز عن النّبوة المشتركة كنّبوة موسى وهارون عليهما السلام — أو عن رئاسة الامة إذا عزلوا الإمام لفسقه ، يرد عليه أنّه لا بدّ في التعريف من قيد آخر لإخراج النّبوة مثل النّيابة عن النّبىّ كما هو المشهور . وعلى هذا الحاجة في الإحتراز عن النّبوة المشتركة إلى ذلك القيد . والقول بأنّ المحدود هو الإمامة المطلقة الشاملة للنّبوة فلا حاجة إلى قيد النّيابة عن النّبىّ لإخراجها لا يساعده العرف المشهور وسوق الكلام في هذا المقام ، مع أنّه لا حاجة حينئذ إلى إخراج النّبوة المشتركة أيضاً . وأمّا حديث رئاسة الامة عند عزل الإمام فكلام مبنى على رأى أهل السنّة على وفق أئمتّهم الفاسقة الفاسدة .
- ١٢ وقد توجّه بعضهم أنّه لا بدّ في التعريف من قيد « بحقّ الأصالة » لإخراج رئاسة نائب فوض الإمام إليه عموم الولاية . وفيه أنّه إن أراد بعموم الولاية العموم المعتبر في ذلك التعريف فهو احتمال عقليّ لا يقدح في التعريفات ، وإن أراد العموم في الجملة كعموم الولاية الثابت للمجتهدين فلا شكّ أنّ قيد العموم المذكور أخرج تلك الرّئاسة ، على أنّ قيد النّيابة عن النّبىّ (ص) كاف في إخراجها على التقديرين كما لا يخفى .
- وهيّ أي الإمامة واجبةٌ عقلاً . اختلفوا في أنّ نصب الامام بعد انقراض زمن النّبوة واجب أولا وعلى تقدير وجوبه واجب على الله أو على العباد وإما عقلا أو سمعا .
- ١٨ فذهب أهل الحقّ إلى أنّه واجب على الله تعالى عقلا . ووافقهم الاسماعيلية إلا أنّ أهل الحقّ يوجبون عليه تعالى لحفظ قواعد الشرع والاسماعيلية ليكون معرف الذات الله وصفاته بناء على ما هو مذهبهم من أنّه لا بدّ في معرفته تعالى من معلّم . وذهب أهل السنّة إلى أنّه واجب على العباد سمعاً ، وأكثر المعتزلة والزيدية إلى وجوبه عليهم عقلاً وقيل عقلا وسمعاً معا ، وذهب الخوارج إلى عدم وجوبه مطلقا ، وقيل يجب عند الخوف لامع الأمن وقيل بالعكس .
- ٢١

فقصود المصنّف أن نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النّبىّ (ص)  
 لحفظ الشرع عقلا لاسمعا ، وذلك لأنّ الامامة الأظهر أن يقول «لأنّها» أى الإمامة  
 يعنى الإمام لطفٌ فلنّا نعلم قطعا أن النّاس إذا كان لهم رئيس أى حاكم  
 ينصف أى ينتقم لليمظلم أى لأجله من الظالم ويردع الظالم ويمنعه  
 عن ظلمه بل يزجر النّاس عن جميع المعاصي والمحظورات ، ويحشهم على الطاعات  
 والعبادات ، وبالجملة يؤيد قوانين الشرع وينفذ أحكامه على أبلغ وجه وأتم طريق  
 كانوا أى النّاس إلى الصّلاح فى الدّين أقرب ومن الفساد فيه أبعد منهم إذا لم  
 يكن رئيس كذلك قطعاً ، ومن البين أن الإمام جامع لتلك الصّفات فيكون مقرباً  
 للعباد إلى الطاعات ومبعداً لهم من المحظورات ، فيكون لطفاً إذ لا معنى للطف إلا  
 هذا . وإذا ثبت أن الإمام لطف وقد تقدّم أن اللطف واجب على الله عقلاً ،  
 فنصب الإمام واجب عليه تعالى عقلاً .

وأقوى شبه الخصم أنّه إن أريد أن امام الظاهر المتصرف فى أمور العباد لطف  
 واجب فهو خلاف المذهب ، وإن أريد أن الإمام مطلقاً كذلك فهو ممنوع لأنّ الإمام  
 إنّما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً زاجراً عن القبائح ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، وإعلاء  
 لواء الإسلام ، وهو مدفوع بأنّ وجود الإمام مطلقاً لطف وتصرفه لطف آخر . ضرورة  
 أنّ لكلّ منهما مدخلاً فى القرب إلى الطاعة والبعد عن المعصية ، إلا أن الثّانى أقوى من  
 الأوّل . بناء على تفاوت مراتب القرب والبعد . لكنّ الأوّل لطف لمانع عنه ، فكان  
 واجباً قطعاً ، وأمّا الثّانى فهو لطف له موانع من جهة العباد لشدة عنادهم وغلبة مخالفتهم  
 للحقّ ومتابعتهم للأهواء حتى كاد أن يقعوا فى الفساد وتكثير الفتن فى البلاد . ويؤيده  
 ما روى عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال : « لا يخلو الأرض من قائم لله بحجته إمّا ظاهراً  
 مشهوراً أو خائفاً مغموراً لئلا يبطل حجج الله وبيّناته » .

أقول : بهذا التقرير ظهر فساد ما قال بعض المحقّقين أنّه لو كفى فى كون الإمام  
 لطفاً وجوده مطلقاً من غير ظهوره وتصرفه لكان العلم بكونه مخلوقاً فى وقت ما مع عدم

وجوده بالفعل كافيا أيضا فلا يكون وجوده بالفعل واجبا ، وذلك للقطع بأن وجود الإمام بالفعل لطف لا مانع عنه ، وان كان مجرد كونه مخلوقا في وقت ما لطف أيضا وقد تقرر ان كل لطف لا مانع عنه واجب على الله تعالى ، فوجوده بالفعل واجب عليه - تعالى قطعا .

المبحث الثاني من المباحث الخمسة في بيان عصمة الامام يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الامام مَعْصُومًا عند اهل الحق ، ووافقهم الاسماعيلية خلافا لسائر فرق المخالفين ، والدليل على ذلك من وجوه بعضها عقلية وبعضها نقلية . والمصنف أورد ههنا ثلاثة عقلية وواحدا نقلية فقال وَلَا تَسْلَسِلْ أى وان لم يجب كون الامام معصوما لجاز التسلسل ، أو ان لم يكن معصوما لوقع التسلسل ، وعلى التقديرين التلازم باطل قطعا فالملزوم مثله ، والملازمة لِأَنَّ الْحَاجَةَ الثَّابِتَةَ لِلْعِبَادِ الدَّاعِيَةَ إِلَى الْإِمَامِ إِنَّمَا هِيَ من جهة الأمور المقرّبة إلى الطاعة والمبعدة عن المعصية ، مثل رَدُّ الظَّالِمِ عَنْ ظُلْمِهِ وَالْإِنْصَافَ لِلْمَظْلُومِ مِنْهُ أى من الظالم ليكون لطفًا بناء على جواز ترك الطاعة وارتكاب المعصية من العباد لعدم عصمتهم على ما عرفته تفصيلا ، فلهذا وَجَازَ أَنْ يَكُونَ الإمام غَيْرَ مَعْصُومٍ بل جاز الخطاء بترك الطاعة وارتكاب المعصية لَا فَتَقَرَّرَ إِلَى إِمَامٍ آخر ليكون لطفًا بالنسبة إليه ، ضرورة أن اشتراك العلة يستلزم اشتراك المعلول ، و ذلك الإمام الآخر على تقدير عدم عصمته يفتقر إلى ثالث وهو إلى رابع وهكذا إلى غير النهاية لظهور امتناع الدور التلازم على تقدير العود ، فلجواز أن يكون الإمام غير معصوم ذهب سلسلة الأئمة إلى غير النهاية وَتَسْلَسِلْ ولزم التسلسل .

أقول لا يخفى عليك أن هذا الدليل إنما يدل على وجوب عصمة الإمام في الجملة لا على وجوب عصمته مطلقا ، لجواز انتهاء تلك السلسلة إلى إمام معصوم ، اللهم إلا أن يقال لا قائل بالفصل ، فوجوب عصمة الإمام في الجملة يستلزم وجوب عصمته مطلقا .

ثم أقول يمكن الاستدلال على هذا المطلب بالخلف ، بأن يقال لجواز أن يكون

الإمام غير معصوم لا فتقر إلى امام آخر لما ذكر، فوجب أن يكون ذلك الإمام الآخر موجودا معه لكونه لطفًا بالنسبة إليه، واللفظ واجب على الله على ما تقدم، وحينئذ يلزم أن يكون هذا الإمام إماما. ضرورة أنه لا رياسة له على إمامته فلا يكون رياسته عامة هذا خلف. ولأنه عطف على ما يفهم من فحوى الكلام. كأنه قال يجب أن يكون الإمام معصوما لأنه لو لم يكن معصوما لتسلسل، ولأن الإمام لو لم يكن معصوما لجاز أن يفعل معصية والتالي باطل فالمقدم مثله. أمّا الشرطية فظاهرة غنية عن البيان وأمّا بطلان التالى فلأنه لَوْ فَعَلَ الْمَعْصِيَةَ فلا يخلو إما أن يجب الإنكار عليه أولا، فإنَّ وَجَبَ الْإِنْكَارُ عَلَيْهِ أى على الإمام الفاعل للمعصية بطريق الفرض أو على فعله لها سَقَطَ مَحَلُّهُ أى وقع الامام مِنْ الْقُلُوبِ وإذا سقط من القلوب انتفتت فائدة نصبه وهي فائدة أقواله وأفعاله ليحصل القرب الى الطاعة والبعد عن المعصية بسببه. فيكون نصبه عبثا محالا على الله تعالى لقبحه هذا خلف.

ويمكن الاستدلال على استحالة وجوب الإنكار بظاهر قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» لدلالته على وجوب إطاعة الإمام ظاهرا، وإن لم يتجب الإنكار عليه سَقَطَ حُكْمُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أى وجوبها وهى أى سقوط حكمها مُحَالٌ كما سيأتى فى آخر الباب، وإذا ثبت استحالة كل من التلازمين ثبت استحالة الملزوم قطعا، فيكون فعل الإمام معصية باطلا وهو المطلوب. وأنت تعلم أنه لو استدلّ بأنه لو فعل المعصية لسقط عن القلوب وانتفت فائدة نصبه كما استدلّ بذلك على وجوب عصمة النبى (ص) من أول عمره إلى آخره لكان أولى كما لا يخفى. ولأنه أى الإمام حَافِظٌ لِلشَّرْعِ أى مؤيد له منفذ لأحكامه بين الناس جميعا، وكل من كان حافظا للشرع بهذا الوجه فلا بُدَّ مِنْ عِصْمَتِهِ أى الإمام، أمّا الصغرى فلا اعتبار عموم الرياسة فى الدين والدنيا فى الإمامة على ما سبق، وأمّا الكبرى فلأن من كان حافظا للشرع بالوجه المذكور لا بد أن يكون آمنا عند الناس من تغيير شيء من أحكامه بالزيادة والنقصان، وإلا لم يحصل الوثوق بقوله وفعله فلا يتابعه

العباد فيها . فيختل الرئاسة العامة وينتفي فائدة الامامة هذا خلف . فلا بد أن يكون معصوما ليؤمن على صيغة المضارع المجهول من الايمان المسأخوذ من الأمن للتعديّة مِنَ الزِّيَادَةِ والنَّقْصَانِ أى ليجعل آمنا من الزيادة والنقصان فى تبليغ الأحكام ،

٣

فثبت رياسته العامة فى الدين والدنيا ، وإلا لم يكن آمنا من ذلك على ما لا يخفى .

أقول : هذا الدليل قريب إلى ما استدللّ به على وجوب عصمة النبيّ (ص) من أنّه

٦

لوم يكن معصوما لم يحصل الوثوق بقوله فينتفى فائدة البعثة وعلى هذا لا يرد عليه بعض ما أورده

بعض المحققين من أنّ الإمام ليس حافظا للشرع بذاته بل بالكتاب والسنة وإجماع الأمة

واجتهاده الصحيح ، وأيضا لا حاجة إلى إثبات الصغرى بأنّها إتفاقية أو بأنّ الشرع لا بدّ له

٩

من حافظ وحافظه لا يجوز أن يكون الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ولا القياس ولا البرائة

الأصلية ، فتعيّن أن يكون هو الإمام كما فى بعض الشروح ، لأنّ دعوى الإتفاق لا بيّنة

لها ، وحصر الحافظ فى الأقسام المذكورة ممنوع لجواز أن يكون الحافظ هو الله تعالى او ملكا

١٢

على أنّ ما ذكره فى إبطال كون الحافظ غير الإمام من تلك الأقسام محلّ تأمل وهكذا

حقّق ودع عنك ما قيل أوقال .

وأعلم أنّه ربّما يختلج فى بعض الأوهام أنّ هذا الدليل يقتضى أن يكون العصمة

١٥

شرطا فى المجتهد لانه حافظ للشرع ، فلا بدّ أن يكون معصوما ليؤمن الزيادة والنقصان .

وكذا الدليل المذكور قبله ، لأنّه لو فعل المعصية سقط من القلوب وانتفت فائدة الاجتهاد .

أوسقط حكم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وكلاهما باطلان لكنّها ليست شرطا فيه

١٨

على ما تقرّر فى محله ، وهو مدفوع بأنّ المجتهد ليس حافظا للشرع بين جميع الناس بل

مظهر له على من قلّده ولا يجب فيه أن يكون آمنا من الزيادة والنقصان على سبيل القطع ،

بل يكفى حسن الظنّ به ، وكذا فعل المجتهد معصية لا يلزم انتفاء فائدة الاجتهاد لأنّ

٢١

فائدة وجوب العمل بقوله على من قلّده . ويكفى فيه حسن الظنّ بصدقه بعد ثبوت

الاجتهاد ، وذلك بشرط العدالة فيه ، وبالجملة مرتبة الاجتهاد لكونها دون مرتبة الإمامة

يحصل باجتماع شرايطها المشهورة المسطورة فى كتب الاصول . ويكفى فى وجوب العمل

بقول المجتهد حسن الظنّ بصدقه المتفرّع على ثبوت عدالته بعد حصول شرايط الإجتهااد كما تقرّر في محله ، بخلاف مرتبة الإمامة فإنّها رياسة عامّة بحسب الدين والدنيا ، ومن البين أنّها لا يحصل لشخص إلا بعد أن يكون معصوما آمنا من الخطاء والزيادة والنقصان في أحكام الشرع ، وإلا لاختلفت تلك الرياسة العامّة وانتفت فائدة الإمامة كما لا يخفى على من له طبع سليم وعقل مستقيم .

٦ وليقوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » في جواب ابراهيم حين طلب الإمامة لذريته بدلالة سابق الآية : فيكون معناه انّ عهد الإمامة لا ينال الظالمين ، وغير المعصوم ظالم ولو على نفسه ، فيأزم أن لا يناله الإمامة قطعا .

٩ واعترض عليه بأنّه يجوز أن يكون المراد من العهد عهد النبوة . وبأنّه يجوز أن يكون المراد من الظلم المعصية المسقط للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح أو التعدّي على الغير . وكلّ منهما أخصّ من مطلق المعصية فلا يستلزمه عدم العصمة . والكلّ مدفوع بأنّ العهد أعمّ من النبوة والإمامة ، والتخصيص خلاف الأصل مع انّ سابق الآية يؤيد ذلك كما لا يخفى . والاستدلال مبنى على الظاهر وتخصيص الظلم بما ذكر مع انه غير ظاهر لا يقدح في المقصود لعدم الفرق بين المعاصي اتّفاقا فمنافة بعضها للإمامة يستلزم منافاة كلّها لها ، نعم يتّجه أنّ العصمة على ما فسّرت هي ملكة الإجتنااب عن المعاصي ، فانتفاؤها لا يستلزم ثبوت المعصية . اللهمّ إلا أنّ يفسّر العصمة بعدم خلق الله الذنّب في العبد على ما قيل .

١٨ واعلم انّ ما ذكره في النّبىّ من وجوب عصمته من أوّل عمره إلى آخره ونزّهه عما لا يليق بشأنه مع دليلها جاز في الإمام بعينه ، وإنّما ترك بالمقايسة ، والحقّ أنّ الإمامة بمنزلة النبوة في أكثر الأحكام والأدلة لكون الامام نائبا عن النّبىّ قائما مقامه من عند الله سيما امير المؤمنين (ع) كما يشير اليه قوله تعالى : « وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ » الحمد لله الذي هدانا لهذا .

المبحث الثالث من المباحث الخمسة في طريق معرفة الامام . اتفقوا على انّ



الإمامة يثبت بالتخصيص من الله ومن يعلمه بها من نبيّ أو إمام لكن ذهب أهل السنة إلى أنها تثبت ببيعة أهل الحل والعقد أيضا ، وبوافقتهم بعض المعتزلة والصالحية من الزيدية ، وقالت الجارودية يثبت أيضا بخروج كل فاطمي بالسيف إذا كان عالما بأمور الدين شجاعا داعيا إلى الحق . ٣

وقال أهل الحق من الشيعة الإمام يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ أى لا يثبت الإمامة بالبيعة أو الخروج كما زعم المخالفون ، بل يجب أن يكون منصوصا عليها من عند الله إما بإعلام معصوم أو باظهار معجزة ، لأن الإمامة مشروطة بالعصمة ، و كل ما هو مشروط بالعصمة يجب ان يكون منصوصا عليه كذلك . فالإمامة يجب أن يكون منصوصا عليها كذلك ، أمّا الصغرى فلما تقدم من البراهين ، واما الكبرى فهي لأنّ العصمة من الأمور الباطنة التي لا يعلمها إلا الله العلام الغيوب أو من يعلمه بها وإذا كانت العصمة كذلك فكل ما هو مشروط بها يجب أن يكون منصوصا عليه من الله بأحد الوجهين حتى يظهر على الناس ويثبت عندهم ، ويؤيد ذلك ما روى عن قائم آل محمد ابى القاسم محمد المهدي صاحب الأمر عليه وعلى آبائه الصلوة والسلام انه سئل في حال صباه بحضرة أبيه الإمام الزكي الحسن العسكري (ع) انه ما المانع عن أن يختار القوم أماما لأنفسهم ؟ فقال (ع) : على مصلح أم مفسد؟ قال السائل : بل على مصلح ، فقال (ع) : بل يجوز أن يقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلم أحد ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟ قال : بلى ، فقال ، (ع) : فهي العلة ، ثم أيد ذلك بواقعة موسى (ع) واختياره من أعيان قومه لميقات ربّه سبعين رجلا مع كونهم منافقين في الواقع على ما نطق به القرآن . فَلَا بُدَّ فِي ثُبُوتِ الْإِمَامَةِ مِنْ نَصٍّ مَنْ يُعْلَمُ عِصْمَتُهُ مِنْ نَبِيٍّ أَوْ إِمَامٍ مِثْلًا عَلَيْهِ أى على إمامة امام . ١٢ ١٥ ١٨

الظاهر ان المراد من النص هي هنا ما يقابل الظاهر كما هو مصطلح الأصوليين ، ويحتمل أن يراد به مطلق التعيين كما يلائمه وقوع لفظ التعيين مقام النص مع ترك ما يتعلق به اعنى قوله «عليه» في بعض النسخ . وأنت تعلم أن في النسخة الأولى احتمالات كثيرة ٢١

من حيث التركيب ، وفي الثانية أكثر منها فلا تغفل ، أَوْ مِنْ ظُهُورِ مُعْجِزَةٍ عَلَى  
يَدِهِ أى الإمام قد دلّ تلك المعجزة على صدقهِ في دعوى الإمامة . مما استدلّ به على  
 هذا المطلب أنّه لا شكّ أنّ الإمامة من أهمّ أمور الدين وأعظم أركانه قطعاً . وعادة الله  
 وسيرة النّبىّ (ص) انتهما لاهملان التنصيص على أدنى ما يحتاج إليه من أحكام الشرع  
 مثل ما يتعلق بالإستنجا وقضاء الحاجة فما ظنّك بأعظمها .

#### المبحث الرابع في أفضلية الامام من الرعية ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمَامُ أَفْضَلُ

وأكمل في الفضائل مِنْ الرَّعِيَّةِ أى جميع من هو تحت إمامته ورياسته خلافاً للجمهور  
لِمَا تَقْدَمُ فِيهِ النَّبِيُّ (ع) مما يدلّ على أفضليّته من الأمة عقلاً وسمعا . والظاهر  
 أنّ الرعية فعيلة بمعنى المفعول من الرّعاية لرعاية الإمام ايّاهم ، والتّاء إمّا للنقل أو  
 للتّأنيث لجريانها على موصوف مؤنث محذوف كالفرقة كما قالوا في الحقيقة .

#### المبحث الخامس في تعيين الأئمة - عليهم السّلام - بعد رسول الله (ص) ، الإمامُ

بَعْدَ الرَّسُولِ (ص) بلا فصل امير المؤمنين وامام المتّقين عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ ، (ع)  
 الظّاهر أنّ الإمام لا يطلق إلّا ، على من هو حقّ في دعوى الإمامة وأمّا الكاذب الغاصب  
 لهاكأبى بكر وعمر وعثمان فانما يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الإمام فلا حاجة  
 إلى تقييد الإمام بالحقّ هيّاهنا كما وقع في بعض العبارات ، وأنت تعلم أنّه على هذا لا بدّ من  
 حمل الرّئاسة في تعريف الإمامة على الرّئاسة الصّحيحة كما هو المتبادر منها .

فالامام بعد رسول الله (ص) بلا فصل عند قوم العباس بن عبد المطلب عمّ

الرّسول ، وعند جمهور المخالفين ابوبكر بن ابي قحافة وعند أهل الحق امير المؤمنين  
 على بن ابي طالب (ع) لِلنَّصِ هو اللفظ المفيد الذي لا يحتمل غير المقصود ، وقد  
 يطلق ويراد به الدليل النّقلّي من الكتاب والسّنّة وكأنّه المراد هيّاهنا المُتَوَاتِرُ هو ما

اخبر به جمع كثير لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب ولا يعتبر فيه عدد معين كما قيل بل مصداقه  
 العلم بلا شبهة من كثرة المخبرين على ما هو التحقيق مِنْ النَّبِيِّ (ع) على إمامة امير المؤمنين  
 (ع) كحديث الغدير وبيانه أنّه لما نزل قول تعالى : « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ

- إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ » الآية حين رجوعه عن حجة الوداع نزل النّبى (ص) بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وقت الظهيرة في يوم شديد الحرّ حتّى انّ الرجل كان يضع رداءه تحت قدمه من شدة الحرّ قام النّبى (ص) بجمع الرجال فصعد عليها وقال : « معاشر المسلمين ! أليست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى ، فاخذ بضبع أمير المؤمنين (ع) ورفع حتّى نظر الناس إلى بياض ابط رسول الله (ص) وقال « من كنت مولاه فعليّ مولاة اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » فلم ينصرف الناس حتّى نزل قوله تعالى : « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا » فقال النّبى (ص) : « الحمد لله على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضاء الله برسالتي وبولاية عليّ بعدى » . ولا يخفى ان الحديث المذكور على الوجه المسطور يدلّ على إمامة أمير المؤمنين (ع) بعد النّبى (ص) بلا فصل .
- وأجاب المخالفون عنه بمنع صحّة الحديث ومنع دلالته على المدعى بوجوه مختلفة مذكورة في الكتب المشهورة والكلّ مكابرة . أمّا الأوّل . فلأنّ الحديث متواتر معنى . ومنع التواتر إمّا لمحض العناد أو لأنّه « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » . وأمّا الثّاني ، فلأنّ كلّ ذى عقل له شائبة من الإنصاف يعلم انّ نزول النّبى (ص) في زمان ومكان لا يتعارف فيهما النزول وصعوده على منبر من الرّحال ، وقوله في حقّ مثل أمير المؤمنين (ع) « من كنت مولاه فعليّ مولاة » ودعاه بالوجه المذكور ليس إلّا لأمر عظيم الشّأن جليل القدر كنصبه للإمامة ، لا بمجرد إظهار محبّته ونصرته سيّما مع قوله : « أليست أولى بكم من أنفسكم » مع وقوع هذه الصّورة بعد نزول الآية السابقة ونزول الآية اللاحقة بعدها ، فلا بدّ أن يكون المراد من المولى هو المتولّى للتّصرف في أمور العباد لا الناصر والمحّب ولا غيرهما من معاني المولى أى هو الأوّل بالتّصرف في حقوق الناس والتدبير لأموالهم بعدى كما إنّى كذلك الآن ، ولا معنى للإمامة إلا هذا ، والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت اليه . وكحديث المنزلة وهو

قوله (ص) لامير المؤمنين (ع) حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة «أنت مني بمنزلة هارون من موسى (ع) إلا أنه لانيّ بعدى». ومن البين المكشوف أن مقام الاستخلاف وقوله: «إلا أنه لانيّ» بعدى يدلّان على أن المراد من المنزلة هو المرتبة المتعلقة باستحقاق التّولّي والتّصرف في أمور العباد، وقد كانت مرتبة هارون من موسى في ذلك الإستحقاق أقوى من مرتبة غيره من أصحاب موسى (ع) فكذا مرتبة امير المؤمنين (ع) فيه يكون أقوى من مرتبة غيره فيكون هو الإمام، وايضا الإستثناء يدلّ على أن كلّ منزلة كانت لهارون بالنسبة الى موسى مما تعلق بإعانته ونصرة دينه ثابتة لامير المؤمنين (ع) سوى النّبوة، ومن منازل هارون من موسى أنه قد كان شريكاً له في النّبوة ومن لوازم ذلك استحقاق الطّاعة العامّة بعد وفاة موسى لوبيّ. فوجب أن يثبت هذا لامير المؤمنين (ع) لكن امتنع الشّركة في النّبوة بالإستثناء. فوجب أن يبقّى مفترض الطّاعة على الأمتّة بعد النّبويّ (ص) بلا فصل عملاً بالدليل باقضى ما يمكن.

وأجاب الخصم ههنا بمثل ما اجاب سابقاً ولا يخفى على المنصف ما فيه من المكابرة والعناد كما هو عادة اهل الفساد.

ولأنّه عطف على قوله: «للتّص» والضمير لامير المؤمنين (ع) أفضل من جميع الصحابة وأكمل منهم في الفضائل والكمالات ليقول له تعالى: «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» حيث جعله الله تعالى نفس الرّسول بناء على ما صرح به أئمة التّفسير من أن المراد من أنفسنا هو امير المؤمنين (ع) عبّر عنه بصيغة الجمع تعظيماً لشأنه. ومن البين أنه ليس المراد من النفسية حقيقة الاتحاد بل المراد المساوات فيما يمكن المساوات فيه من الفضائل والكمالات لأنّه أقرب المعاني المجازية إلى المعنى الحقيقي فيحمل عاينها عند تعذّر الحقيقة على ما هو قاعدة الأصول. ولا شكّ أن الرّسول أفضل الناس اتفاقاً ومساوى الأفضل على جميع الناس أفضل عليهم قطعاً.

ولاحتياج النّبويّ (ص) عطف على قوله تعالى إليه أي امير المؤمنين في المباهلة دون غيره ممن وقع النزاع في أفضليّتهم بعد النّبويّ (ص)، وذلك لأنّه

لما نزلت آية المباهلة وهي قوله تعالى «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» دعا رسول الله

(ص) وفد نجران الى المباهلة وهي الدعاء على الكاذب من الفريقين : وخرج معه علي وفاطمة والحسن والحسين (ع) لاغير . وهو يقول إذا أنا دعوت فأمنوا ، وقد اتفق أئمة

التفسير على أن المراد من قوله «ابنائنا» هو الحسن والحسين (ع) ومن قوله «نساءنا» هو

فاطمة (ع) ومن قوله «انفسنا» امير المؤمنين (ع) ولاشك ان ذلك يدل على احتياج

النسبى (ص) فى إتمام أمر المباهلة إليهم دون غيرهم . ومن احتاج النسبى إليه فى امر الدين

خصوصاً مثل هذه الواقعة العظيمة التى هى من قواعد النبوة ودلائل علو المنزلة عند الله

تعالى أفضل من غيره قطعاً ، والمنازعة فى ذلك مكابرة غير مسموعة ، فيكون امير المؤمنين

(ع) أفضل من غيره ولأفضليته أدلة لا تحصى سند ذكر بعضها منها عن قريب . وإذا ثبت

أنه (ع) أفضل الناس بعد النبى (ص) وقد تقدم أن الإمام لابد أن يكون أفضل من

الرعية ، فلا يصلح غيره ممن وقع النزاع فى إمامتهم أن يكون اماماً فيكون هو الإمام قطعاً .

ولأن الإمام أى من أدلة إمامة امير المؤمنين ان الإمام يجب أن يكون

مَعْصُوماً لما تقدم من الأدلة الدالة على وجوب عصمة الإمام ولا أحد من غيره

أى غير امير المؤمنين (ع) ممن ادعى له الإمامة من العباس وابى بكر بمَعْصُوم

إجماعاً . لسبق الكفر وغيره مما ينافى العصمة اتفاقاً . فلا يكون غيره إماماً ، فيكون

هو الإمام لما تقدم من أن الإمامة واجب على الله تعالى .

ولأنه أى أمير المؤمنين (ع) أعلم من جميع الصحابة لقوة حدسه وشدة

ملازمته للنسبى (ص) لأنه كان فى صغره فى حجره ، وفى كبره ختناله يدخله كل وقت ،

وكثرة استفادته منه حتى قال : «عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ الْفَبَابِ مِنَ الْعِلْمِ فَأَنْفَتَحَ

لِي مِنْ كُلِّ بَابِ الْفَبَابِ» . وقال : «وَاللَّهِ لَوْ كُسِرَتْ لِي الْوِسَادَةُ ثُمَّ جَلَسْتُ

عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوْرَتِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ

بِإِنْجِيلِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِفُرْقَانِهِمْ»  
 وقال: «وَاللَّهِ مَا مِنْ آيَةٍ نَزَلَتْ فِي بَرٍّ أَوْ بَحَرٍ أَوْ سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ أَوْ سَمَاءٍ أَوْ  
 ٣ أَرْضٍ أَوْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلَّا وَأَنْتَ أَعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي شَيْءٍ نَزَلَتْ»  
 لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ هِيَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ مِنْ صَحِبَ يَصْحَبُ نَقْلٌ إِلَى مَعْنَى الصَّفَةِ  
 ثُمَّ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي وَقَائِعِهِمْ الْمَشْكَلَةِ وَمَسَائِلِهِمُ الْمُعْضَلَةِ  
 ٦ إِلَيْهِ أَيْ أُمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بَعْدَ غُلْطِهِمْ فِي كَثِيرٍ مِنْهَا وَلَمْ يَرْجِعْ أُمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِلَى  
 أَحَدٍ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْعُلُومِ أَصْلًا فَيَكُونُ أَعْلَمُ مِنْهُمْ .

وَلَقَوْلُهُ: (ص) عَظِفَ عَلَى قَوْلِهِ لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ «أَقْضَا كُمْ عَلَى» لِأَنَّ الْقَضَاءَ  
 ٩ يَحْتَاجُ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الْعُلُومِ فَيَكُونُ أَعْلَمُ مِنْهُمْ جَمِيعًا، وَاسْتِنَادَ الْعُلَمَاءُ فِي عُلُومِهِمْ إِلَيْهِ كَالْأَصُولِ  
 الْكَلَامِيَّةِ وَالْفُرُوعِ الْفَقْهِيَّةِ وَعِلْمِ التَّفْسِيرِ وَالْحَدِيثِ وَعِلْمِ التَّصَوُّفِ وَعِلْمِ النَّحْوِ وَغَيْرِهَا،  
 حَتَّى أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَئِيسَ الْمُفْسِّرِينَ تَلْمِيزُهُ . وَابَا الْأَسْوَدَ الدَّوْلِيَّ دُونَ النَّحْوِ بِتَعْلِيمِهِ  
 ١٢ وَارْشَادِهِ ، وَخُرْقَةَ الْمَشَايِخِ يَنْتَهَى إِلَيْهِ . وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّهُ أَعْلَمُ الصَّحَابَةِ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَعْلَمَ  
 أَفْضَلَ وَالْأَفْضَلَ هُوَ الْمَتَعَيِّنُ لِلْإِمَامَةِ لَمَّا عُرِفَ ، فَيَكُونُ هُوَ الْإِمَامَ لَا غَيْرَ .  
 وَلِأَنَّهُ أَزْهَدُ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ (ص) وَأَكْثَرُ إِعْرَاضًا عَنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَلِذَلِكَ  
 ١٥ وَشَهَوَاتِهَا لَمَّا ثَبِتَ أَنَّهُ كَانَ تَارِكًا لِمَنَافِعِ الدُّنْيَا بِالْكَلِمَةِ مَعَ الْقُدْرَةِ لَاتَّسَاعِ أَبْوَابِهَا خُصُوصًا  
 بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ حَتَّى طَلَّقَ الدُّنْيَا ثَلَاثًا وَقَالَ : «يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا إِلَيْكَ عَنِّي إِلَهِي  
 تَعَرَّضْتُ أَمُّ إِلَهِي تَشَوَّقْتُ لِاحْتَانِ حِينُكَ . هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ غُرِّي غَيْرِي  
 ١٨ لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا ، فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ  
 وَخَطَرُكَ يَسِيرٌ وَأَمْلُكَ حَقِيرٌ» . وَقَالَ : «وَاللَّهِ لِدُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَهْوَنُ فِئِي عَيْنِي  
 مِنْ عِرَاقٍ خَنْزِيرٍ فِي يَدِ مُجْدُومٍ» ، وَقَالَ : «إِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لِأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي  
 ٢١ فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضَمُهَا مَا لِيْهِلِي وَتَعِيمُ بَفَنِي وَلَذَّةٌ لَا تَبْقَى» وَتَخَشَّنَ فِي الْمَاكِلِ  
 وَالْمَجْلِسِ حَتَّى قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَافِعٍ : «دَخَلْتُ عَلَيْهِ يَوْمًا فَقَدِمَ جَرَابًا مَحْتُمًا فَوَجَدْنَا فِيهِ  
 خَبْزًا شَعِيرًا يَابِسًا مَرْضُوضًا فَأَكَلْنَا مِنْهُ فَقُلْتُ يَا أُمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَمْ خْتَمْتَهُ قَالَ : خَفْتُ هَذِينَ

الولدين يلتانه بزيت أوسمن « وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه تارة بجلد وتارة بليف  
وقلّ أن يأتدم وكان لا يأكل اللحم إلّا قليلا وقال : « لاتجعلوا بطونكم مقابر الحيوان »  
ولاشكّ أنّه لم يكن أحد غير النبيّ (ص) وأمير المؤمنين (ع) بهذه المرتبة من الزهد .  
وكان أمير المؤمنين أزهد الناس بعد النبيّ (ص) ، ومن كان أزهد كان أفضل ، فثبت  
أنّه الإمام بعد النبيّ (ص) لا غيره . وأنت تعلم أنّه كان الأولى تقديم قوله « ولأنّه أعلم »  
إلى ههنا على قوله « ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوما » الخ ليكون في عداد أدلّة  
الأفضليّة كما وقع في التجريد ، ضرورة أنّ هذه الصفات إنّما تدلّ على الإمامة بواسطة  
دالاتها على الأفضليّة .

#### ٩ وَالْأَدَلَّةُ عَلَى إِمَامَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بَعْدَ النَّبِيِّ (ص) بِالْأَفْضَلِ لَا تَحْصِي

أى لا يمكن إحصائها وعدّها كثيرة أى لكثرتها منها سائر صفات الكمال الدالّة على  
أفضليّة على (ع) مثل كونه أشجع الناس بعد النبيّ (ص) ، وأكثر جهادا معه وأعظم  
بلاء في وقايعه ، حتّى لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد ويوم الأحزاب وغزاة خيبر  
وحنين وغيرها من غزوات النبيّ (ع) على ما اشتهر وتقرّر في كتب السير حتّى قال  
النبيّ (ص) في اليوم الأحزاب « لَضَرَبَةُ عَلَى خَيْرٍ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ » . وقال في غزاة  
خيبر : « لَأَسْلَمَنَّ الرَّايَةَ غدا إلى رجلٍ يُحِبُّهُ الله ورسولُهُ وَيُحِبُّ الله ورسولُهُ كَرَّارٍ  
غير فرار ، اتّوّنّى بعلى » بعد ما سلمها إلى ابى بكر وعمر وانهمز المسلمون وقال أمير المؤمنين  
(ع) : « ما قُلتُ باب خيبر بقوة جسمانيّة ولكن قلعته بقوة ربانيّة » ولا شكّ أنّ من كان  
هذا شأنه كان أفضل لقوله تعالى : « فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً » .  
ومثل كونه (ع) أجود الناس بعد النبيّ (ص) كما اشتهر عنه من إيثار المجاوع على نفسه  
وأهل بيته حتى أنزل الله تعالى في شأنهم : « وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ  
خَصَصَةٌ » . « وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا » ، وتصدّق  
في الصلوة بخاتمه حتى نزل في حقه : « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ » الآية . ومثل كونه (ع)  
أعبد الناس حتّى روى أن جبهته (ع) صارت كركبة الإبل لطول سجوده ، وكانوا

يستخرجون النّصول من جسده وقت اشتغاله بالصّلوة لالتفاتة بالكلية الى الله تعالى ، واستغراقه في المناجات معه . وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم عليه اللّعة في دياره وجواره واعطاه العطاء مع علمه بحاله ، وعفى عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له ، وعفى عن سعيد بن العاص وغيره من الأعداء . وأحسنهم خلقا وأطلقهم وجهها حتى نسب إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته ، وأفصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة حتى قال البلغاء : « كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق » ، وأحفظهم للقرآن حتى ان أكثر القراء كابى عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه ، فإنّهم تلامذة ابى عبد الله السّلمى وهولميد امير المؤمنين (ع) إلى غير ذلك من صفات الكمال ، حتى انه مثل الخليل بن احمد العروضى عن فضائله فقال : « ما أقولُ في حقّ رجلٍ أخفى أعدائه فضائله بغياً وحسداً ، وأخفى أحبائهم فضائله خوفاً ووجلاً ، فخرج من بين الفريقين ماملأ الخافقين » . ومن البيّن ان تلك الصفات تدلّ على الأفضلية الدّالة على الإمامة .

١٢

ومنها انه (ع) ادّعى الإمامة بعد النّبىّ (ص) بلا فصل ، وأظهر المعجزة . وكلّ من كان كذلك فهو إمام بعد النّبىّ (ص) بلا فصل ،

أمّا دعوى الإمامة فمشهورة في كتب السير حتى ثبت انه لما عرف مخالفة المخالفين وإصرارهم على ضلالتهم قعد في بيته واشتغل بكتاب ربّه ، فطلبوه للبيعة فامتنع ، وأضرّموا في بيته النار وأخرجوه قهراً ، وكفاك شاهداً صادقاً في هذا المعنى خطبته الموسومة بالشّقشقية في نهج البلاغة .

١٨

وأما إظهار المعجزة فلما ثبت عنه من قلع باب خيبر ورميه اذرعاً وقد عجز من اعادته سبعون رجلاً من الأقوياء ، ومخاطبته الشعبان على منبر الكوفة ، ورفع الصّخرة العظيمة عن القلب حين توجهه إلى صفين ، ومحاربة الجنّ حين مسيره مع النّبىّ (ص) الى غزوة بنى المصطلق . وردّ الشّمس لإدراك الصّلوة في وقتها ، والإخبار عن الغيب واستجابة الدعاء وغير ذلك من الوقائع المشهورة المنقولة عنه .

٢١



وأما الكبرى فلما ذكرنا في إثبات النبوة .

والجواب عنه باننا لانسلم انه (ع) ادعى الإمامة بعد النبى (ص) بلا فصل ،

ولوسلم فلا نسلم ظهور تلك المعجزات في مقام التحدى ليس بشيء ، أما الأول فلانه

مكابرة غير مسموعة ، لما فصلنا آنفا . وأما الثانى فلان الحق انه لا يشترط التصريح

بالتحدى في دلالة المعجزة ، بل يكفي التحدى الضمنى بقرائن الأحوال على ما حقق في

محله ، ومنع التحدى الضمنى في امير المؤمنين مكابرة غير مسموعة أيضا كما لا يخفى .

ومنها النصوص الجلية من النبى (ص) كقوله مخاطبا لاصحابه : « سلموا على

على بإمرة المؤمنين » والإمرة بالكسر الامارة ، وقوله لأمر المؤمنين : « أنت الخليفة بعدى

فاستمعوا له وأطيعوه » ، وقوله (ص) في مجمع بنى عبد المطلب : « أيتكم يبايعنى و

يوازرنى يكون أخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى » بكسر الدال ، وقوله

مشيراً إليه : « هذا ولى كل مؤمن ومؤمنة » ، وقوله : « إنه سيّد المسلمين وإمام المتقين

وقايد الغر المحجلين » ، وقوله : « خير من أتركه بعدى على » ، وقوله : « إنا سيّد العالمين

وعلى سيّد العرب » ، وقوله (ص) لفاطمة : « إن الله أطلع على أهل الأرض فاختر

منهم أباك فاتخذته نبياً ، ثم أطلع ثانيا واختار منهم بعلك » ، وقوله لها : « أمّا ترضين انى

زوجتك من خير أمتى » وقوله (ص) في ذى الشديدة : « يقتله خير الخلق » وفي رواية

« خير هذه الأمة » وقد قتله امير المؤمنين مع خوارج نهروان ، وخبر المواخاه وهو

مشهور بين الجمهور جداً ، وخبر الطائر المشوى وهو قوله حين أهدى إليه طائر مشوى :

« اللهم إيتنى بأحبّ خلقك إليك يأكل معى » فجاء أمير المؤمنين (ع) وأكل معه ،

وخبر مساواة الأنبياء وهو قوله : « من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ، وإلى نوح في

تقواه ، وإلى ابراهيم في حلمه ، وإلى موسى في هيئته ، وإلى عيسى في عبادته ، فلينظر إلى

على بن ابي طالب (ع) » ، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على إمامة الأئمة الإثني عشر

على ما سيجىء بيانها وغيرها . ولا يخفى على المتأمل الصادق ان تلك النصوص تدل

بحسب الظاهر على إمامة أمير المؤمنين بعد النبى (ص) بلا فصل ، وهذا القدر كاف

في الإستدلال بعد إقامة الأدلة القطعية على المطلوب . فاندفع ان كل واحد من النصوص المذكورة خبر واحد في مقابلة الإجماع ، ولو صححت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمحدثين وذلك لأنّ الخبر الواحد يفيد الظنّ . واما حديث مقابلة الإجماع فكلام واه ٢ مبنى على مذهب أهل الضلال ، كيف وإجماع من عدا أهل البيت باطل بالإجماع ، على انّ القدر المشترك بين تلك النصوص متواتر قطعاً .

واعلم انّ الشارحين جعلوا بعض تلك النصوص من قبيل النصّ المتواتر الذي استدلّ به المصنّف أولاً على إمامة امير المؤمنين وهو مخالف لكلام صاحب التجريد على ما لا يخفى .

ومنها قوله تعالى « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ » . وبيانه انه نزل باتفاق المفسرين في إمام المؤمنين (ع) حيث سأله سائل وهو في الصلوة فتصدّق بخاتمه . وكلمة « إِنَّمَا » للحصر باتفاق أئمة التفسير والعريضة و« الولي » إمّا بمعنى المتولّى لحقوق الناس والمتصرّف في أمورهم . أو بمعنى المحبّ والناصر ، أو بمعنى الحرى والحقيق ، لكن لا يصحّ ههنا حمله على الثالث وهو ظاهر ، ولا على الثاني لأنّ الولاية بمعنى المحبة والنصرة يعمّ المؤمنين لقوله تعالى : « وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ » فلا يصحّ حصرها في بعضهم ، فتعيّن الأوّل . والمراد بالموصولين هو أمير المؤمنين لا تحصار اجتماع الأوصاف المذكورة فيه ونزول الآية في شأنه اتفاقاً ، فثبت أنّه المتولّى والمتصرّف في حقوق الناس فيكون هو الإمام لا غير .

١٨

وللمخالفين في جوابه كلمات شتى :

منها انّ الظاهر أن يراد من الوليّ المحبّ والناصر ليوافق السابق واللاحق من

٢١

الآيتين المشتملتين على الولاية ، والتولّى بمعنى المحبة والنصرة .

اقول : هذا مردود ، بما بينا من أنه لا يصحّ حمل الوليّ ههنا على المحبّ والناصر .

ورعاية التوافق إنّما يجب إذا لم يمنع عنها مانع .

ومنها انّ الحصر إنّما يكون نفيا لما وقع فيه زردّ ونزاع ، ولم يكن عند نزول الآية نزاع في التولّي والإمامة ، بل بعد وفاة النبي (ص) .

٣ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من أنّ كلمة «إنّما» للحصر إجماعا ، والوليّ بمعنى المتولّي لحقوق النّاس قطعاً . ويجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله و اشتراكها بينهما وبين غيرهما على أن يكون القصر لتعيين الإشتراك كما أنّ القصر في قوله تعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ » قصر القلب بتحقيق اشتراك الرّسالة وعمومها لجميع النّاس وردّ اختصاصها بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ، على أنّه يجوز أن يكون هذا القصر قصر الصّفة على الموصوف قصر حقيقيا ، ودفع التردّد والنزاع وردّ الخطاء إنّما يشترك في القصر الإضافي .

٦ ومنها انّ ظاهر الآية ثبوت الولاية في الحال ، ولا شبهة في أنّ إمامة امير المؤمنين إنّما كانت بعد وفات النبيّ (ص) فكيف تحمل الولاية على الإمامة .

١٢ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت مع أنّه لا مانع عن ثبوت الولاية في الحال ، بل الظاهر انّ المراد لإثباتها على سبيل الدّوام بدلالة اسميّة الجملة وكون الوليّ صفة مشبّهة وهما الدّان على الدّوام والثّبات ، ويؤيد ذلك استخلاف النبيّ (ص) لامير المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله إلى زمان الوفاة ، فيعمّ الأزمان والأموال للإجماع على عدم الفصل ، على أنّه لا يبعد أن يكون الحصر لدفع التردّد والنزاع الواقع في الإستقبال وإثبات امامة امير المؤمنين بعد وفاة النبيّ (ص) بمعونة المقام .

١٨ ومنها انّ «الذين» صيغة الجمع فلا يحمل على الواحد إلّا بدليل ، وقول المفسّرين انّ الآية نزلت في حقّه (ع) لا يقتضي اختصاصها به ، ودعوى انحصار الصّفات المذكورة فيه مبنية على جعل « وهُم رَاكِعُونَ » حالا عن فاعل « يَؤْتُونَ » ومن الجائز أن يكون معطوفا على « يقيمون الصلوة » بمعنى ير كعون في الصلوة لا كصلوة اليهود بلا ركوع ، وأن يكون حالا أو معطوفا بمعنى أنّهم خاضعون في إقامة الصلوة وإيتاء الزكاة أو في جميع الأحوال .

٢١ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من إجماع المفسّرين على أنّ الآية نزلت في

امير المؤمنين (ع) حين تصدق بخاتمته في الصلوة ، وعلى هذا لوجه للتوجيهات المذكورة مع ركاكتها في حد ذاتها ، بل يجب حمل الصفات المذكورة على ظاهرها ولاشك انتها منحصرة في امير المؤمنين ، والتعبير عنه بصيغة الجمع للتعظيم والتبجيل أو ترغيب الناس في هذا الفعل هكذا . وينبغي ان يحقق المقام حتى يتوصل إلى ذروة المرام .

ومن الأدلة قوله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » ، حيث أمر بطاعة أولى الأمورهم الأئمة المعصومون ، إذ المتبادر من أولى الأمرسيما بعد الله ورسوله من يقوم مقام الرسول في التولي لأمر المسلمين مطلقا . ومن البين أن تفويض أمورهم لغير المعصوم قبيح ، ولم يكن بعد النبي معصوم غير امير المؤمنين وأولاده إتفاقا ، فهم أولى الأمر الذين أمر المسلمون بإطاعتهم مطلقا ، فيكونون بعد النبي (ص) أئمة مطلقا ، وأمير المؤمنين إماما بعد النبي بلا فصل ، ويتوיד ذلك حديث جابر على ما سذكروه مفصلا ومنع المقدمات مكابرة غير مسموعة على ما لا يخفى .

ومنها انه كان لكل واحد من أبى بكر وعمر وعثمان قبايح مشهورة دالة على كونه ظالما ، والظالم لا يصلح للإمامة لقوله تعالى : « لَنْ يَنْتَظِرَ الظَّالِمِينَ » ، على ما تقدم بيانه . ولاشك في أن بطلان إمامتهم يدل على ثبوت إمامة امير المؤمنين (ع) كما أن ثبوت إمامته يدل على بطلان إمامتهم قطعاً .

أما قبايح الثلاثة فلسبق كفرهم وما يترتب عليه إتفاقا ، ومخالفتهم رسول الله (ص) في التخلف عن جيش اسامة على ما روى أنه (ص) قال في مرض موته « نفذوا جيش اسامة » ولعن من تخلف عنه ، وقد كانوا ممن يجب عليهم تنفيذ ذلك الجيش فلم يفعلوا مع هلمهم بأن مقصود النبي (ص) بعدهم عن المدينة حتى لا يتوائبوا على الخلافة ، و تستقر على أمير المؤمنين ، ولهذا لم يجعله من الجيش خاصة .

وأما قبايح أبى بكر فلا أنه خالف كتاب الله حيث منع الإرث عن رسول الله بخبر رواه وحده وهو قوله : « نحن معاشر الأنبياء لانورث مما تركناه صدقة » ، وأيضا منع سيّدة النساء عن ذلك وهي قرية بخير مع ادعائها لها وشهادة أمير المؤمنين وأمّ أبى

بذلك ، ومع ذلك لم يصدقهم وصدق أزواج النّبىّ (ص) في ادّعاء الحجرة لمن من غير شاهد ، وقبّاحة هذا العمل واضحة جدّاً ، ولهذا ردّها عمر بن عبد العزيز إلى أولاد سيّدة النّساء . وأيضاً اعترف بعدم استحقاقه للخلافة بقوله : « أقبلوني فلستُ بِخَيْرِ كُمْ وَعَلَى فَيْكُمْ » وبأنّ له شيطاناً يعترّيه بقوله : « إنّ لى شيطاناً يعترينى فإن استقمّت أعينونى وإن عصيت جنّبونى » ، ومع ذلك كان مشغلاً بأمر الخلافة ، وهذا قبيح جدّاً .  
 ٣ وأيضاً أظهر الشكّ عند موته فى استحقاقه للخلافة حيث قال : « وددت أنى سألتُ رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو فكنتُ لآننازع أهله » ومع ذلك كان مشغلاً بذلك الأمر . وأيضاً اعترف عمر آخراً بعدم استحقاقه للخلافة مع كمال محبته ونصرته له فى هذا الأمر حيث قال : « كانت بيعة ابى بكر فلتة وفى الله شرّها ، فمن عاد إلى ذلك مثلها فاقتلوه » ومع ذلك اشتغل به وهذا من قبائح عمر أيضاً كما لا يخفى .  
 ٦

وأيضاً خالف رسول الله (ص) فى الإستخلاف حيث لم يستخلفه ولا عمر وهو أخذ الخلافة واستخلف عمر . وأيضاً خالف الرسول فى توليته عمر جميع أمور المسلمين مع أنّ النّبىّ (ص) عزله بعد ما وليه أمر الصدقات . وأيضاً قطع يسار سارق مع أنّه كان الواجب شرعاً قطع يمينه ، وأحرق بالنار فجاءة السلمى مع أنّ النّبىّ (ص) نهى عن ذلك حيث قال : « لا يعذب بالنار إلّا ربُّ النار » ، ولم يعرف الكلالة حيث سئل عنها فلم يقل فيها شيئاً ، ثمّ قال : « أقول فى الكلالة برأى فإن اصبّتُ فمن الله وإن أخطأتُ فمن الشيطان » ، وهى عندنا على ما روى عن أمير المؤمنين (ع) الأخ والأخت لاب أوأمّ وعند المخالفين وارث لم يكن ولداً للمتورث ولا ولداً له . ولم يعرف ميراث الجدّه حيث سألت جدّة ميّت عن ميراثها فقال : « لا جد لك شيئاً فى كتاب الله ولا سنة نبيّه » فأخبره المغيرة و  
 ١٢  
 ١٥  
 ١٨  
 ٢١  
 محمد بن مسلمه أنّ النّبىّ (ص) أعطاهما السّدس . واضطرب كلامه فى كثير من أحكامه وكلّ ذلك دليل على جهله وقبح حاله ، وأيضاً لم يحدّ خالداً ولا اقتصّ منه مع أنّه قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعاً فى التزويج بزوجه لجمالها فتزوّج بها من ليلته وضاجعها فأثار عليه عمر بقتله قصاصاً فقال : « لا اعمد سيفاً شهره الله على الكفار » وأنكر عمر على

- ذلك وقال: «لئن وليت لأقيدنك». وأيضاً بعث إلى بيت أمير المؤمنين (ع) لما امتنع  
 عن البيعة فأضرم فيه النار وفيه سيدة نساء العالمين. وأيضاً لما بايعه الناس فصعد المنبر  
 ليخطب جاءه الأمامان الحسن والحسين وقالوا: «هذا مقام جدنا ولست له أهلاً» ومع ذلك  
 لم يتنبه، وأيضاً كشف بيت سيدة النساء ثم ندم على ذلك إلى غير ذلك.  
 وأمّا قبائح عمر فلأنه أمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة وأخرى امرأة ولدت  
 لستة أشهر، فهما أمير المؤمنين عن ذلك وقال في الأولى: «ان كان لك عليها سبيل فلا  
 سبيل على حملها»، وقال في الثانية: «القلم مرفوع عن المجنون» وقال في الثالثة: «ان قوله تعالى:  
 «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» مع قوله تعالى: «وَحَمْلُهُ وَ  
 فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» تدلّ على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، فقال عمر: «لولا  
 على لَهْلَكَ عُمَرُ». وأيضاً في موت النسي (ص) حين قبض فقال: «والله مامات  
 محمد حتى تلا عليه أبو بكر: «إنتك ميت وإنهم ميتون» فقال: «كأنني لم اسمع هذه  
 الآية» وأيضاً لما قال في خطبته: «مَنْ غَالَى فِي صِدَاقِ ابْنَتِهِ جَعَلَتْهُ فِي بَيْتِ الْمَالِ» فقالت  
 امرأة: «كيف تمنعها ما أحله الله في كتابه بقوله: وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا» فقال: «كلّ  
 أفقه من عمر حتى المخدرات في الحِجَال». وأيضاً خالف الله ورسوله حيث أعطى أزواج  
 النسي (ص) ومنع أهل البيت من خمسهم، وأيضاً قضى في الحد بمائة قضيب. و  
 أيضاً فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على  
 العجم ولم يكن ذلك في زمن النسي (ص). وأيضاً منع المتعتين حيث صعد المنبر وقال:  
 «أَيُّهَا النَّاسُ ثَلَاثَ كَرٍّ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَا أَنهَى عَنْهُ وَأَحْرَمَهُنَّ وَ  
 أَعَاقِبُ عَلَيْهِنَّ وَهِيَ مَتْعَةُ النَّسَاءِ وَمَتْعَةُ الْحَجِّ وَحَيٌّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» ولا شك أن ذلك  
 كله مخالفة لله ورسوله. وأيضاً خرق كتاب سيدة نساء العالمين على ما روى أنه لما  
 طالت المنازعة بينها وبين أبي بكر في فدك ردّها إليها وكتب لها في ذلك كتاباً. فخرجت  
 والكتاب في يدها فلقيها عمر فساها عن حالها فقصّت القصّة فاخذ منها الكتاب وخرقه، ثم  
 دخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتّفقا في منعها عن فدك إلى غير ذلك من القبائح.

وأما قبائح عثمان فلائته ولتى من ظهر فسقه حتى أحد ثوا في الدين ما أحد ثوا ،  
حيث ولتى الوليد بن عتبة فشرب الخمر وصلى وهو سكران ، واستعمل سعد بن الوقاص  
على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ، ولتى معاوية بالشام فظهر منه الفتن العظيمة ٢  
إلى غير ذلك . وأيضا أثر أهله وأقاربه بالأموال العظيمة حتى نقل انه أعطى أربعة نفر  
منهم أربعمائة ألف دينار . وأيضا أخذ الحمى لنفسه مع ان النسي (ص) جعل الناس  
في الماء والكلاء شرعا . وأيضا ضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه ، وضرب ٦  
عمارة حتى أصابه فتق ، وضرب ابادر ونفاه الى ربذه وكل ذلك منكر في الشرع .  
وأيضا أسقط القود عن عبد الله بن عمر والحد عن وليد بن عتبة مع وجوبها عليهما ، أما  
وجوب القود على ابن عمر فلائته قتل هرمزان ملك اهواز وقد أسلم بعد ما سرق في فتح ٩  
اهواز . وأما وجوب الحد على الوليد فلشربه الخمر ولذلك حده أمير المؤمنين (ع) ،  
إلى غير ذلك من القبائح الشنيعة الصادرة عنه حتى خذله المؤمنون وقتلوه وقال ١٢  
أمير المؤمنين (ع) قتله الله ولم يدفن ثلاثة ايام .

وأما ما ذكروا في تأويل تلك القبائح وتوجيهها فهي أقبح منها للغاية بعدها وركاكتها  
كما لا يخفى على من تأمل فيها وأنصف واستقام التأمل ولم يتعسف .

و أنت تعلم ان كل واحدة من تلك القبائح الصادرة عنهم دليل واضح على إمامة ١٥  
أمير المؤمنين (ع) ، كما ان كل واحد من ادلة إمامته برهان قاطع على بطلانهم . وادلة امامته  
أكثر من أن تحصى حتى ان المصنف ألف كتابا في الإمامة وأورد فيه ألف دليل على  
امامته وسماه الفين ، ولغيره من العلماء مصنفات كثيرة في هذا ، وكفاك حجة قاطعة على إمامته ١٨  
قول النسي (ص) : « أنا مدينة العلم وعلى بابها » وقوله : « أنا وعلى من نور واحد » لكن  
المخالفين « يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون » .  
ثم الإمام من بعده أي بعد وفات أمير المؤمنين (ع) ولده الأسن أبو محمد ٢١

الحسن ولد بالمدينة وقبض بها مسموما .

ثم بعد وفاته أخوه أبو عبد الله الحسين الشهيد ولد بالمدينة وقتل بكر بلاه .

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو محمد عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ ولد بالمدينة وقبض بها مسموما .

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو جعفر مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ ولد بالمدينة وقبض بها مسموما . ٣

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو عبدالله جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ ولد بالمدينة وقبض بها مسموما .

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو علي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ الْكَاطِمِ ولد بالإبواء وقبض ببغداد مسموما . ٦

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو الحسن عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموما . ٩

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو جعفر مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ النَّجَوَادِ ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموما .

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو الحسن عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّهَادِي ولد بالمدينة وقبض بسر من رأى مسموما . ١٢

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو محمد الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ النُّعْسَكْرِي ولد بالمدينة

وقبض بها مسموما . ١٥

ثُمَّ بَعْدَ وفاته ابو القاسم مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمُهَدِي صَاحِبُ الزَّمَانِ ولد بسر من رأى وبقى، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ .

ثبت إمامة هؤلاء الأحد عشر بالترتيب المذكور بنص كُلِّ إمام سابقٍ من الأئمة الإثني عشر على إمامة لآحقه بان نص الإمام الأول وهو أمير المؤمنين (ع) على إمامة الثاني أعني أبا محمد الحسن (ع)، والثاني على إمامة الثالث، وهكذا إلى أن نص الإمام

الحادي عشر وهو أبو محمد الحسن العسكري على إمامة الإمام الثاني عشر أعني أبا القاسم محمد المهدي صاحب الزمان وذلك لما ثبت بالتواتر أن أمير المؤمنين (ع) وصي ولده الحسن (ع) وأشهد على وصيته الحسين ومحمدا وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثم دفع



إليه الكتاب والسلاح وقال له : « يا بني أمرني رسول الله (ص) أن أوصي إليك كتابي وسلاحي كما أوصى إليّ ودفع إليّ كتابه وسلاحه ، وأمرني أن آمرك إذا حضر الموت أن أن تدفعها إلى أخيك الحسين » ، ثم أقبل على الحسين وقال : « أمرك رسول الله (ص) أن تدفع إلى ابنك هذا » ، ثم أخذ بيد علي بن الحسين فقال : « وأمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد فاقراه من رسول الله ومنّي السلام » ، وهكذا نصّ كل سابق على اللاحق بالخلافة والإمامة نصّاً متواتراً إلينا كما تقرّر عند المحقّقين . ٦

وأيضاً ثبت إمامة الأئمة الأحد عشر بِالأدلة السّابقة أي بخلاصة الأدلة المذكورة فيما سبق صريحاً في إمامة أمير المؤمنين (ع) وهي النصّ المتواتر من النّبىّ (ص) والأفضليّة والعصمة . ٩

أمّا النصّ المتواتر من النّبىّ (ص) على إمامة هؤلاء الأئمة فكقوله (ص) لا بى عبد الله الحسين : « هذا إمام بن إمام أخو إمام أبو أئمة التسعة تاسعهم قائمهم » ، وكحديث جابر بن عبد الله الانصاري وهو أنّه لما نزل قوله تعالى : « يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولى الأمر منكم » قلت : « يا رسول الله عرفنا الله فأطعناه ، وعرفناك فاطعناك ، فمن أولى الأمر الذين أمرنا بطاعتهم » فقال : « هم خلفائي يا جابر وأولياء الأمر بعدى أولهم أخى على ، ثمّ من بعده الحسن ولده ، ثمّ الحسين ، ثمّ على بن الحسين ، ثمّ محمد بن على وستدركه يا جابر فإذا أدركته فاقراه مني السلام ، ثمّ جعفر بن محمد ، ثمّ موسى بن جعفر ، ثمّ على بن موسى الرضا . ثمّ محمد بن على ، ثمّ على بن محمد ، ثمّ الحسن بن على ، ثمّ محمد بن الحسن صاحب الزمان يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً . ١٢ ١٥ ١٨

وكما روى عن ابن عباس أنّه قال رسول الله (ص) : « خلفائي وأوصيائي وحُجج الله على الخلق بعدى إثني عشر أولهم أخى وأخبرهم ولدى ، قيل يا رسول الله من أخوك قال على بن أبى طالب (ع) ، قيل من ولدك قال المهديّ الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، والذي بعثني بالحقّ بشيراً لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد يطول الله تعالى ذلك اليوم حتّى يخرج فيه ولدى المهديّ فينزل روح الله عيسى بن مريم (ع) ٢١

فيصلى خلفه وتشرق الارض بنور ربّها ويبلغ سلطانه المشرق والمغرب .

وكما روى أنّه قال رسول الله (ص) : « إن الله اختار من الايام يوم الجمعة ، ومن  
الشهور شهر رمضان ، ومن الليالي ليلة القدر ، واختار من الناس الأنبياء ، واختار من  
الأنبياء الرسل ، واختارني من الرسل ، واختار منّي عليّاً ، واختار من عليّ الحسن  
والحسين ، واختار من الحسين الأوصياء وهم تسعة من ولده ينفون عن هذا الذين تحريف  
الظالمين وانتحال المبطلين ، تأويل الجاهلين » .

وكما روى ان شخصاً يهودياً اسمه جندل أسلم عند رسول الله (ص) وسئل عن الأئمة  
والخلفاء من بعده فقال (ص) : « أوصيائي من بعدى بعدد نقباء بني إسرائيل ، أولهم سيّد  
الأوصياء ووارث الأنبياء أبو الأئمة النجباء عليّ بن ابي طالب ، ثمّ ابناه الحسن والحسين ،  
فإذا انقضت مدّة الحسين قام الأمر بعده عليّ ابنه ويلقب بزَيْن العابدين ، فإذا انقضت مدّة  
عليّ قام بالأمر بعده ابنه جعفر يدعى بالصادق ، فإذا انقضت مدّة جعفر قام بالأمر  
بعده ابنه موسى يدعى بالكاظم ، فإذا انقضت مدّة موسى قام بالأمر بعده ابنه عليّ  
يدعى بالرضا ، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده ابنه محمد يدعى بالنقي ، وإذا  
انتهت مدّة محمد قام بالأمر بعده ابنه عليّ يدعى بالنقي ، فإذا انتهت مدّة عليّ قام  
بالأمر بعده ابنه الحسن يدعى بالأمين ، فإذا انقضت مدّة الحسن قام بالأمر بعده ابنه  
الخلف الحجة ويغيب عن الأمة .

ثم قال جندل : « قد وجدنا ذكرهم في التوراة وقد بشرنا موسى بن عمران (ع)  
بك وبالأوصياء من ذريّتك » . ثم تلا رسول الله (ص) : « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ  
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ  
قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا » .  
ثم قال جندل : « فما خوفهم يا رسول الله ؟ »

فقال (ص) : « في زمن كل واحد منهم شيطان يمرّ به ويؤذيه فإذا عجّل الله خروج  
قائمه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً » ، ثم قال (ص) : « طوبى للصّابرين

في غيبته ، طوبى للمقيمين على حجته ، اولئك من وصفهم الله في كتابه فقال : « و  
الذين يؤمنون بالغيب » وقال : « اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم  
المفلحون » . ٣

وكما روى انه قال رسول الله (ص) للحسين : « يا حسين يخرج من صلبك  
تسعة من الأئمة ، منهم مهدي هذه الأمة ، فإذا استشهد ابوك فالحسن بعده ، فإذا سم الحسن  
فانت ، فإذا استشهدت فعلى ابنك ، فإذا مضى على فمحمّد ابنه ، فإذا مضى محمّد  
فجعفر ابنه ، فإذا قضى جعفر فموسى ابنه ، فإذا قضى موسى فعلى ابنه ، فإذا قضى  
على فمحمّد ابنه ، فإذا قضى محمّد فعلى ابنه ، فإذا قضى على فالحسن ابنه ، ثم  
الحجة بن الحسن يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما » . ٩

وكما روى من طريق المخالفين عن مسروق انه قال : « بينا نحن عند عبد الله بن  
مسعود إذ يقول لنا شاب : « هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة ؟ فقال : « انتك  
لحديث السنّ وان هذا شيء ما سألتني عند أحد ، نعم عهد إلينا نبيّنا أن يكون بعده اثني عشر  
خليفة عدد نقيباء بني اسرائيل » إلى غير ذلك من الأخبار المسطورة المشهورة عند الموافق  
والمخالف والنصوص المذكورة ، و ان لم يكن بعضها متواترا لكن القدر المشترك منها  
هو إمامة الأئمة الأحد عشر بالترتيب المذكور وقد بلغ حد التواتر عند أهل الحق فنع  
ذلك ضعيف جدا على ما لا يخفى . ١٥

وأما الأفضلية فلما ثبت ان كل واحد من هؤلاء الأئمة المعصومين كان أفضل  
أهل زمانه في الكمالات العلمية والعملية ، حتى ان ابا يزيد البسطامي مع علوّ شأنه كان  
سقاء في دار ابي عبد الله جعفر الصادق عاياه السلام أي كان يستفيض ماء المعرفة من بحر  
علم الإمام ويفيضة على الطالبين العطشانيين . وكان معروف الكرخي مع رفعة مكانه  
بوآب دار ابي الحسن على بن موسى الرضا ، والأفضل هو المتعين للإمامة ، لامتناع  
خلو الزمان عن الإمام ، وقبح تقديم المفضول على الفاضل على ما تقدّم بيانه قطعاً . وأنت  
تعلم انه يندفع بهذا التقرير ما قيل ان الأفضلية بذلك الاعتبار لا تدلّ على الإمامة ٢١

فلينامل .

وأما العصمة فلان الإمام يجب أن يكون معصوما ولم يكن أحد غير الأئمة المعصومين معصوما ، فبقيت الإمامة لهم لامتناع خلو الزمان عن الإمام على ما تبين :  
٣ والمناقشة في تلك المقدمات غير مسموعة على ما لا يخفى .

وأما الأدلة المذكورة صفنا في قوله : « والأدلة لا تحصى كثرة » فبعضها يجري هنا أيضا كدعوى الإمامة وإظهار المعجزة على ما بينه العلماء الامامية في كتبهم ، وكذا  
٦ النصوص الجلية الغير المتواترة كما نقله العلماء ، وقد نقلنا بعضها منها سابقا . ولك أن تجعل أدلة أمارة أمير المؤمنين (ع) جميعا أدلة على إمامة باقي الأئمة (ع) بناء على تنصيبه بإمامتهم قطعا ، كما أن أدلة النبوة أدلة على الإمامة مطلقا . فعلى هذا لا يبعد أن يكون  
٩ قول المصنف : « وبالأدلة السابقة » إشارة إلى جميع الأدلة المذكورة في إمامة أمير المؤمنين صريحا وصفنا فاعرف ذلك .

واعلم أن الإمام الثاني عشر أعني محمد المهدى (ع) حتى موجود من حين ولادته وهو سنة ست وخمسين ومأتين من الهجرة إلى آخر زمان التكليف ، لأن الإمام لطف وهو يجب على الله تعالى ما بقي مكلف على وجه الأرض ، وقد ثبت في الأخبار الصحيحة أنه عليه السلام آخر الأئمة وقد سمعت منا بعضاً منها فيجب بقاءه إلى آخر  
١٥ زمان التكليف قطعا .

وأما استبعاد طول حياته فجهالة محضة ، لأن طول العمر امر ممكن بل واقع شائع كما نقل في عمرونوح (ع) ولقمان (ع) وغيرهما . وقد ذهب العظماء من العلماء إلى أن  
١٨ أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء : خضر والياس في الأرض وعيسى وإدريس في السماء ، على أن خرق العاده جائز إجماعا سيما من الأولياء والأوصياء ، والباعث على اختفائه إما قوة المخالفين وضعف المؤلفين ، أو مصلحة متعلقة بالمؤمنين ، أو حكمة غامضة لا يطلع عليها  
٢١ إلا رب العالمين .

اللهم اطلع علينا نبير إقباله ونور أعيننا بنور جماله بحق محمد وعترته وآله .

## الفصل السابع

من الفصول السبعة

### في المعاد

٣

- وهو في اللغة إمّا مصدر ميمي أو اسم مكان أو زمان من العود بمعنى الرجوع ،  
وفي عرف الشرع عبارة من عود الروح إلى الحيوان بعد الموت ، إمّا بأن يعيد الله بدنه  
المعدوم بعينه ويعيد الروح إليه عند أكثر المتكلمين . وإمّا بأن يجمع أجزائه الأصلية كما  
كانت أو لا ويعيد الروح إليها عند من لا يجوز إعادة المعدوم ، ومنهم على ما هو مذهب الفلاسفة  
أوعن زمان ذلك العود كما يقال : « الآخرة معاد الخلق » هذا هو المعاد الجسماني والبدني .  
وقد يطلق المعاد على الروحاني وهو مفارقة النفس عن بدنها وإيصالها بعالم المجردات  
وسعادتها وشقاوتها هناك لفضائلها النفسانية ورذائلها .  
وأعلم ان العقلاء اختلفوا في المعادين على خمسة اقوال :

- أحدهما ، القول بثبوت المعاد البدني فقط وهو مذهب جمهور المتكلمين  
النافين للنفس الناطقة المجردة .

- وثانيهما ، القول بثبوت المعاد الروحاني وهو مذهب الفلاسفة الإلهيين .  
وثالثها ، القول بثبوتها معا وهو مذهب المحققين من قدماء المعتزلة ومتأخري  
الامامية وغيرهم ، فإنهم قالوا : « الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع

والعاصي والمثاب والمعاقب ، والبدن يجري مجرى الآلة لها ، والنفس باقية بعد خراب البدن .  
ورابعها ، القول بعدم ثبوت شيء منها وهو مذهب القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

٣ وخامسها . القول بالتوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس .

والمقصود ههنا إثبات المعاد البدني وهو ما وقع عليه الإجماع ، ولذا قال المصنف  
إتفق المسلمون كافةً أي جميعا ليشمل جميع أهل الملل ، على وجوب المعاد

٦ البدني وثبوته قطعاً ، وكل ما اتفق المسلمون كافة على وجوبه فهو حق ثابت لأن  
الإجماع حجة إجماعاً ، فالمعاد البدني حق ثابت . وبملاحظة هذا الدليل قال ولأنه

عطف على ما يفهم من فحوى الكلام أي المعاد البدني لولاه ثابت لقبح التكليف

٩ والتالي باطل فالمقدم مثله ، أما الشرطية فلأن التكليف بالأوامر والنواهي على  
تقدير عدم ثبوت المعاد البدني تكليف بالمشقة بلا فائدة ، ضرورة أن إيصال الفائدة  
موقوف على المعاد البدني ، ولا شك أن التكليف بالمشقة من غير فائدة ظلم قبيح . وأما  
١٢ بطلان التالي فلما تقدم من استحالة القبيح عليه تعالى .

وأيضاً لو لم يكن المعاد البدني ثابتاً لم يتصور إيفاء الله تعالى بوعده بالثواب على  
الطاعة وبتوعده بالعقاب على المعصية ، والتلازم باطل فالملزوم مثله ، أما الملازمة فلأنه  
١٥ لا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت ، إلا بالمعاد البدني ، وأما بطلان التلازم فلأنه  
تعالى وعد المكلفين بالثواب وتوعدهم بالعقاب بعد الموت ، ومن البين أن الإيفاء  
بالوعد والوعيد واجب وعدمه قبيح يستحيل عليه تعالى .

١٨ وفي كلا الدليلين نظر ، لأن التكليف والإيفاء بالوعد والوعيد لا يستدعيان المعاد  
البدني بل مطلق المعاد ، لإمكان إيصال الثواب والعقاب إلى النفس الناطقة في عالم المجردات  
من غير عودها إلى البدن . وما قيل في دفعه من أن بعض التكليف بدنية فيجب إعادة  
البدن وإيصال مستحقها إليها بمقتضى العدل ليس بشيء ، لأن كون التكليف بدنياً لا يستلزم  
٢١ كون الثواب والعقاب بدنيين كما لا يخفى . نعم يمكن توجيه الدليل الثاني بأن الله تعالى  
وعد بالثواب البدني مثل دخول الجنة والتلذذ ببلذاتها . وتوعد بالعقاب البدني مثل

٣ دخول النار وادراك دركاتها ، وهما موقوفان على المعاد البدني . ولوبنى الكلام على انتفاء النفس الناطقة كما هو مذهب جمهور المتكلمين كما بنى على ما ثبت من أن الدنيا دار العمل لادار الجزاء لثم الدليلان فليتامل جداً . ثم هذان الدليلان مبنيان على القول بالحسن والقبح العقليتين ووجوب العدل على الله تعالى كما هو مذهب اهل الحق .

٦ وأما ما يصح الاستدلال به عند الكل فهو ما ذكره بقوله : وَلَا ذَنْهُ أى المعاد البدني مُمْكِنٌ فى ذاته وَالْمَخْبِرُ الصَّادِقُ قَدْ أَخْبَرَ بِشُبُوبِهِ وكل ما كان كذلك فهو ثابت فَيَسْكُونُ المعاد البدني حَقّاً ثابتاً ، أما الصغرى فلأن جميع الأجزاء على ما كانت عليه ، وإعادة التأليف المخصوص والروح إليها أمر ممكن لذاته ، ضرورة أن الأجزاء المنفردة قابلة للجمع على الوجه المخصوص ، وعود الروح إليها بلارية . ولو فرض أنها عدمت فلاشك في أنه يجوز إعادتها أيضاً ثم جمعها وإعادة التأليف المخصوص والروح إليها بناء على جواز إعادة المعدوم . وقد تواتر أن النبى (ص) كان يخبر بثبوت هذا المعاد ويدعو المكلفين إلى الإيمان به ويبشّر المطيع وينذر العاصى منه كما يدل عليه قوله تعالى : « قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُزِقْتُمْ كُلٌّ مِّنْكُمْ إِنِّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ » ، وأما الكبرى فلعصمة الشارع وللدلالة المعجزة على صدقه سيما فى الأحكام التبليغية هذا .

أقول : فى بيان الصغرى نظر ،

١٨ أما أولاً ، فلأننا لانسلم إمكان جمع الأجزاء المنفردة على الوجه المذكور لجواز أن يكون اجتماعها كذلك بعد افتراقها واختلاطها بغيرها ممتنعاً لذاته . وأما ثانياً فلأن جواز إعادة المعدوم غير مسلم عند الخصم وما ذكره فى بيانه مدخول كما لا يخفى على من يتأمل فيه ، وَلِلآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ أى على ثبوت المعاد البدني بحيث لا يقبل التأويل حتى صار من ضروريات الدين وَعَلَى الْإِنكَارِ والرد عَلَى جَاحِدِهِ أى منكروه كقوله تعالى : « أَيَحْسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بلى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ » . وقوله تعالى : « أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى الْقُبُورِ » وقوله تعالى :

« ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ » وقوله تعالى : « أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ إِنْآ  
خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ  
قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ  
وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي ابن خلف حيث  
خاصم النسي (ص) واثاه بعظم قدوم وبلى ففته بيده ، وقال : « يا محمد اترى الله يحيي  
هذا بعد مآرم ؟ » قال : « نعم ويبعثك ويدخلك النار » . وأنت تعلم ان هذا مما يقطع عرق  
التأويل ، ولذلك قال الرازي : « الإنصاف انه لا يمكن الجمع بين ايمان بما جاء به النبي (ص)  
وبين إنكار حشر الجسماني » ، وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى كثير جدا . ولا  
يذهب عليك ان الاستدلال بالآية على ثبوت المعاد البدني إنما يتم بملاحظة إمكانه  
وصدق المخبر فيها فيكون هذا الدليل راجعا إلى الدليل السابق عليه فالأولى تركه ، أو  
إيراد قوله « للآيات » لخص إشارة بدون العطف قبل نتيجة الدليل السابق دليلا على اختيار الشارع  
بثبوتة كما ان الأولى أن يقول « على الإنكار » باعادة حرف الجر ليوافق المذهب المشهور  
المنصور عند الجمهور في العطف على الضمير المجرور على ما لا يخفى .

و اعلم ان ثبوت المعاد البدني لكل إنسان مما يجب اعتقاده ويكفر جاحده ، لما  
عرفت انه من ضروريات الدين ، وان لم يكن بعض ادلة المصنف دالا على ذلك .  
وأما المعاد الروحاني فلا يتعلق التكليف باعتقاده لإثباتا ولا نفيا ، بل هو من وظائف  
الفلسفة ، والقائلون بهما معا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والحكمة على ما يستفاد من  
كلام الشيخ الرئيس في الشفا وصرح به الرازي في بعض تصانيفه .

لا يقال إذا أكل إنسان أنسانا آخر بحيث صار جزء من المأكول جزء للأكل ،  
فذلك الجزء إما أن يعاد فيهما وهو محال ، أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا ، فلا يصح  
الحكم بثبوت المعاد البدني لكل إنسان .

لأننا نقول : المعتبر في المعاد البدني جمع الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى  
آخره لجميع الأجزاء ، وأجزاء الإنسان المأكول فضلة في الأكل لا أصلية .



لا يقال يجوز أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمآكول الفضلة في الأكل نطفة يتولد منها إنسان آخر فيعود المحذور .

لأننا نقول لانسلم وقوع هذه الصورة ومجرد الجواز العقلي غير نافع في مقام المعارضة على ما لا يخفى .

ويمكن أن يحجب عن الإشكاليين بأنّ المحال إعادة الأجزاء المأكولة فيهما معا لاعادتهما فيهما على سبيل التعاقب ، ولا ينافيه ما ثبت من أنّ الآخرة دار الخلد لجواز تعاقب الإعادة لا إلى نهاية ، وحمل الخلد عليه بأدنى تمحّل فليتنامّل .

واحتجّ الحكماء على امتناع المعاد البدنيّ بما ذهبوا اليه من امتناع إعادة المعدوم . وأجيب عنه بأنّ امتناع إعادة المعدوم ممنوع ، وما ذكروه في بيانه لا يتمّ ، ولو سلم فإنما يلزم منه امتناع المعاد البدنيّ بإعادة البدن الأوّل بعينه بعد انعدامه لامتناعه بجمع الأجزاء المتفرقة لذلك البدن .

ويرد عليه انّ امتناع إعادة المعدوم يستلزم امتناع المعاد البدنيّ بجميع الأجزاء المتفرقة ، لأنّه إن كان البدن الأوّل بعينه فلا يتصور المعاد وإلا فإن أعيد ذلك البدن بعينه يلزم إعادة المعدوم وقد فرضنا امتناعه ، وإن أعيد مثله يلزم التّناسخ ولذا قيل :

« ما من مذهب إلّا وللتّناسخ فيه قدم راسخ » . وجوابه انّ المعاد البدنيّ عبارة عن عود

الروح إلى أجزاء البدن الأوّل بعد تفرّقها ، وإن لم يكن الهيئة الاجتماعية السابقة معادة ، ولا يقدح تبدّل بعض الأجزاء والأوصاف في عود البدن الأوّل عرفا وشرعا كما انّ زيدا

مثلاً يتبدّل بعض أجزائه وأوصافه عند انتقاله من الطّفولية إلى الشّباب ومنه إل الشّيب

ومع ذلك يعدّ شخصاً واحداً من أوّل عمره إلى آخره في الشّرع والعرف ، وليس ذلك

من قبيل التّناسخ ، لأنّه عبارة عن انتقال النّفس من البدن إلى بدن آخر مغاير الأوّل

بحسب ذوات الاجزاء ، ولا تغاير هيئتها في الذّوات بل في الهيئة ، ولو سُمّي هذا تناسخا كان

مجرد اصطلاح لا يضرّنا إذا لم يقدّم دليل على استحالة قطعاً .

وَكُلُّ مَنْ كَانَتْ لَهُ عِيُوضٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْمُكَلِّفِينَ أَيْ نَفْعٌ

مستحق سواء كان مقرونا بالتعظيم أولا ليشمل الثواب أيضا أو كان عليه عوض لغيره  
كعامّة المؤمنين يَجِبُ على الله تعالى بَعْثُهُ وفي بعض النسخ إعادته عَقْلًا لأنّ عدم  
إعادته يستلزم عدم إيصال حقه إليه أو أخذ حق الغير منه وكلّ منها ظلم قبيح يستحيل عليه  
تعالى وغيره أي غير من له عوض أو عليه كبعض الأبطال الكفار يَجِبُ إِعَادَتُهُ سَمْعًا  
للتصوص الواردة عليها في الشرع على ما سبقت الإشارة إليها لاعقلا لعدم لزوم محال عقلي  
على تقدير عدم إعادته .

وَيَجِبُ الْإِقْرَارُ والتصديق بِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ (ص) أي بحقيقته بمعنى

انّ كلّ ما أخبر به من الأمور الممكنة حق ثابت في نفس الأمر سواء علم مجيئه به يقينا كما  
في الخبر المتواتر أو ظننا كما في غيره من الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية لأفعال  
المكلفين وأحوال الأنبياء السابقين والأئمة المعصومين والأمم الأولين والآخرين  
وأحوال أهل الدنيا والآخرة اجمعين، وذلك لانّ النبيّ (ص) يجب أن يكون معصوما  
والعصمة يستلزم الصدق في جميع الأحكام . وإذا دلّ الدليل على حقيقة ما جاء به النبيّ  
وإن كان ظنيا وجب التصديق بحقيقة ذلك ولو ظنا لما ثبت انّ موجب الظنّ قطعيّ  
واجب . فتخصيص ما جاء به النبيّ (ص) بما علم مجيئه به بطريق التواتر كما وقع في  
بعض الشروح ليس على ما ينبغي ، على انه لا يساعد ذلك ما ذكره المصنّف من جملة  
ذلك هيأها من الصراط والميزان وغيرهما ؛ لأنّ كون تلك الأمور ممّا علم مجيئه  
النبيّ به يقينيا محلّ تأمل ، وإن كانت النصّوص المشتملة عليها ثابتة بالتواتر ، نعم  
المعتبر في الإيمان شرعا هو الإقرار بكلّ ما جاء به النبيّ (ص) من عند الله وعلم مجيئه به  
بالضرورة ، إمّا تفصيلا وإمّا إجمالا فيما علم إجمالا ، حتّى من أنكر شيئا من ذلك فهو  
كافر بخلاف ما علم مجيئه به بطريق الظنّ كما في الإجهاديات فإنّ الإقرار به ليس بإيمان  
وانكاره لا يوجب الكفر .

ثمّ في الإيمان الشرعي أقوال :

أحدهما ، انّ التصديق القلبي بما علم مجيئه به ضرورة وهو المختار

عند أكثر المحققين .

وثانيهما، أنه التصديق بالجنان والإقرار باللسان وهو المروى عن بعض المخالفين وقد اختاره صاحب التجريد منّا .

وثالثها ، أنه التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان وهو المختار عند بعض العلماء من المحدّثين والفقهاء ، وقيل هو الإقرار اللساني بكلمتي الشهادة ، وقيل الإقرار اللساني بهما مع مواطاة القلب ، وقيل العمل بالطاعات مطلقا ، وقيل العمل بالطاعات المفروضة دون النوافل . وتحقيق الكلام لا يناسب المقام .

إذا عرفت هذا فاعلم انه يجب الإقرار بكل ما جاء به النّبى من الأمور الممكنة فَمِنْ ذَلِكَ الصَّرَاطُ هو على ما ورد في بعض الأخبار جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيّف تعبره اهل الجنة ويزلّ به أقدام أهل النار ، ويوافقه ما صرح به ابن بابويه في الاعتقادات من انه جسر جهنم ويمرّ عليه جميع الخلق والميزان هو في المشهور ميزان له كفتان ولسان وشاهين يوزن به الأعمال ، وقد ورد تفسيره بذلك في بعض الأحاديث وإنطاق الجوّارح أى انطاق الله تعالى جوارح المكلفين يوم القيامة ليشهدوا عليهم بما كانوا يكسبون ، وَتَطَايُرُ النُّكُتِ المثبتة فيها طاعات المكلفين ومعاصيهم يوم القيامة فيوتى للمؤمنين بإيمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم لإمكانها دليل على كون الأمور المذكورة مما جاء به النّبى من الأمور الممكنة . وقد أخبر المخبر الصادق وهو النّبى المؤيد بالمعجزات بيها أى بتلك الأمور فيكون ما جاء به النّبى من الأمور الممكنة ، وكل ما جاء به النّبى من الأمور الممكنة يجب الإعراف به لما عرقت من وجوب عصمته ، فَيَجِبُ الإِعْتِرَافُ بيها أى بتلك الأمور قطعا . أمّا إمكانها فمعلومة بديهية وإن كانت مخالفة للعادة .

وأما الاخبار بالأول فلقوله تعالى : « وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا » والمراد بالورد عليها المرور على الصراط . ولقوله (ص) لعلّ : « يَا عَلِيّ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَقْعَدَ أَنَا وَأَنْتَ وَجَبْرَيْلُ عَلَى الصَّرَاطِ فَلَا يَجُوزُ عَلَى الصَّرَاطِ إِلَّا مَنْ كَانَتْ لَهُ بَرَاءَةٌ بَوْلَايَتِكَ » .

وَأَمَّا الْإِخْبَارُ بِالثَّانِي فَلَقَوْلُهُ تَعَالَى : « فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأَمَّهُ هَاوِيَةٌ » . وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ » فَقَدْ سَأَلَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ (ع) فَقَالَ : « الْمَوَازِينُ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْصِيَاءُ » .

وَأَمَّا الْإِخْبَارُ بِالثَّلَاثِ فَلَقَوْلُهُ تَعَالَى : « وَقَالُوا لِيَجْلُدِ هِمٌّ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا؟ قَالُوا : أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ » .

وَأَمَّا الْإِخْبَارُ بِالرَّابِعِ فَلَقَوْلُهُ تَعَالَى : « وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا » .

وَيُمْكِنُ أَنْ يَجْعَلَ قَوْلُهُ : « لِإِمْكَانِهَا » مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ « يَجِبُ الْإِقْرَارُ بِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ » وَالضَّمَايِرُ رَاجِعَةٌ إِلَى كَلِمَةِ « مَا » بِاعْتِبَارِ مَعْنَاهَا لَكُونَهَا عِبَارَةً مِنَ الْأُمُورِ الْمُمْكِنَةِ وَعَلَى هَذَا ثَبَتَ وَجُوبُ الْإِعْتِرَافِ بِتِلْكَ الْأُمُورِ الْمَفْصُلةِ صَمْنًا .

وَأَنْكَرَ بَعْضُ الْمَعْتَزِلَةِ الصِّرَاطَ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْعُبُورُ عَلَيْهِ وَإِنْ أُمِكنَ فَهُوَ تَعْلِيلٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالصَّالِحِينَ الْمُتَّقِينَ وَلَا عَذَابَ عَلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اتِّفَاقًا .

وَجَوَابُهُ أَنْ إِمْكَانَ الْعُبُورِ ظَاهِرٌ كَالْمَشْيِ عَلَى الْمَاءِ وَالطَّيْرَانِ فِي الْهَوَاءِ ، وَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ

عَلَى أَنْ يَسْهَلَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى أَنْ مَنَّهُمْ مَنْ يَجُوزُهُ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ ، وَمِنْهُمْ كَالرَّيْحِ الْعَاصِفِ . وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِي الْخَبَرِ .

وَأَنْكَرَ بَعْضُهُمُ الْمِيزَانَ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضَ إِنْ أُمِكنَ إِعَادَتُهَا لَا يُمْكِنُ وَزْنُهَا قِطْعًا ،

وَلِأَنَّهَا مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فَوْزْنُهَا عَيْثُ . وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ ، أَنَّ الْمُرَادَ بِوِزْنِ الْأَعْمَالِ وَزْنَ كِتَابَتِهَا ، وَقِيلَ يَجْعَلُ الْحَسَنَاتِ أَجْسَامًا نُورَانِيَّةً وَالسَّيِّئَاتِ أَجْسَامًا ظَلَمَانِيَّةً . وَعَنِ الثَّانِي ، أَنَّ عَدَمَ اطِّلاعِنَا عَلَى فَائِدَةِ الْوِزْنِ لَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ عَيْثًا . عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْفَائِدَةُ لِلِإِزَامِ الْعَصَاةِ وَإِتْمَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ .

وَأَعْلَمُ أَنَّ مِمَّا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ (ص) وَيَجِبُ الْإِعْتِرَافُ بِهِ مُسْئَلَةُ الْقَبْرِ وَنَعِيمُ الْمُؤْمِنِينَ الْمُطِيعِينَ وَتَعَذِيبُ الْكَافِرِينَ الْعَاصِينَ فِيهِ ، وَكَذَا الْحَسَنَاتِ وَالسُّؤَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَحَوُصِ

الكوثر لإمكانها واخبار النبىؐ بوقوعها . أمّا إمكانها فظاهر .

و أمّا الاخبار بوقوع الأول فكقوله تعالى : « النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ » ، وقوله تعالى حكاية :  
 ٣ « رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ » وأخذ الأحيائين فى القبر وثبوت الإحيا فيه يدل على  
 سائر الأحوال المذكورة لعدم الفصل . وكقوله (ص) : « الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ  
 ٦ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرَاتِ النَّيرانِ » ولحديث فاطمةؑ أم المؤمنين (ع) على ما  
 اشتهر وتقرّر عند المحقّقين ولغيره من الأحاديث .

وأنكر بعض المعتزلة لأن الميّت جماد لحيوة له ولا إدراك فتعذيبه محال .  
 ٩ وجوابه انه يمكن أن يخلق الله تعالى فى الميّت نوعا من الحيوة إمّا بإعادة الرّوح أيضا أو  
 بدونها على اختلاف وقع بين المحقّقين قدر ما يدرك ألم التعذيب أولذة التنعيم من غير أن يتحرّك  
 ويضطرب أو يرى عليه أثر العذاب والتّعيم ، حتى أن الغريق فى الماء والمصلوب فى الهواء  
 ١٢ والمأكول فى بطون الحيوانات ينعم أو يعذب وإن لم يطلع عليه ولا استحالة فى ذلك وإن  
 كان مخالفا للعادة فإنّ من أخفى النار فى الشجر الأخضر قادر على إخفاء ذلك الأثر .

و أمّا الاخبار بوقوع الثّانى ، فكقوله تعالى : « إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَرْسَنَا  
 ١٥ حِسَابُهُمْ » وقوله (ص) : « حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا » وفيه  
 خلاف المعتزلة أيضا على وزان ما عرفت فى الميزان .

و أمّا الاخبار بوقوع الثّالث ، فكقوله تعالى : « فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ  
 ١٨ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ » .

و أمّا الاخبار بوع الرابع ، فكقوله تعالى : « إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ » على وجه  
 وكقوله (ص) : « لِيَخْتَلِجَنَّ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِي دُونِي وَأَنَا عَلَى الْحَوْضِ فَيُؤْخَذُ دُونَهُمْ  
 ٢١ ذَاتَ الشَّمَالِ ، فَأَنَادَى يَارَبَّ أَصْحَابِي أَصْحَابِي فَيَقَالُ لِي إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحَدُ ثَوَابِعِدْكَ »  
 ومن ذلك القبيل الجنّة والنار وسائر السّمعيّات .

وَمِنْ ذَلِكَ الثَّوَابُ قَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُ وَالْعِقَابُ وَهُوَ الضَّرَرُ الْمُسْتَحَقُّ الْمَقَارَنُ

للاهانة والتحقير وتفاصيلهما أى أحوالهما المفصلة المنقولة من جهة الشرع

أى بطريق الشرع صلوات الله على الصادق به بمعنى الشارع من الصدع بمعنى

الإظهار ومنه قوله تعالى : « فَأَصْدُوعٌ بِمَا تُؤْمَرُ » . أمّا أن ثبوت الثواب والعقاب

مما جاء به النبى من الأمور الممكنة فلظهور إمكانها وكثرة الأخبار الواردة بهما بحيث لا يقبل التأويل ، حتى كأنه من ضروريات الدين . واختلفوا فى أن ثبوتها عقلى أو سمعى ،

فقال الأشاعرة أنه سمعى . وقال إهل الحق الثواب واجب عقلا وسمعا ، أمّا عقلا فلما

عرفت من أن انتفائه يستلزم الظلم ولاشتماله على اللطف ، وأمّا سمعا فللآيات والأحاديث الواردة فى ذلك على ما لا يخفى . وكذا العقاب على الكافر واجب عقلا وسمعا لاشتماله على

اللطف ولقوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » . وأمّا العقاب على غير الكافر من عصاة المؤمنين فجايز عقلا وسمعا ، لأن

استحقاق العقاب بارتكاب المعصية مشتمل على اللطف وللأدلة السمعية وفيه ما فيه

فتأمل تعرف .

وأمّا « تفاصيلهما » فهى إشارة إلى اسبابهما وكيفياتهما ، أمّا سبب الثواب فهو

فعل الواجب لوجه وجوبه اولوجوبه ، وفعل المندوب كذلك وترك القبيح والإخلال

به لقبحه ، وسبب العقاب ترك الواجب أو الإخلال به وفعل القبيح على ما تقرّر فى الشرع .

وأمّا كيفياتهما فهى دوام الثواب للمؤمن المطيع والعقاب على الكافر ، وانقطاع

عذاب المؤمن العاصى وإن ارتكب الكبيرة لإيمانه وسقوط عذابه بالعفو والشفاعة وزيادة

الثواب لأهله بالأخير لورود الشرع بذلك كله . ومنها دخول الجنة والنار المخلوقتين

الآن ، وحصول النعيم الباقي فى الجنة مع كثرة أنواعه ولطافة أصنافه مما لا عين رأت

ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، ووقوع العذاب الدائم فى النار مع شدة آلامه

وغلظة أقسامه على ما ورد به الكتاب والسنة وإجماع الأمة .

ومن ذلك وجوب التوبة على العاصى مؤمنا كان أو كافرا ، وهى فى اللغة

الرجوع فإذا أسندت إلى الله تعالى يراد بها الرجوع إلى العبد بالنعمة والمغفرة ، وإذا

- أسندت الى العبد يراد بها الرجوع من المعصية ، ومنه قوله تعالى : « ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا » وفي الشرح الندم على المعصية من حيث هي معصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود اليها في المستقبل . و الظاهر انه لاحاجة إلى القيد الأخيرين لأن قيد الحيثية مغنى عنهما كما لا يخفى . والدليل على وجوبها عقلا أنها دافعة لضرر المعصية وهو العقاب . ودفع الضرر وإن كان مظنونا واجب عقلا وكذا ما يدفع به ، وسمعا قوله تعالى : « وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ » وقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً » واختلف في أنه هل يصح التوبة عن معصية دون معصية أولا ، فاختر المحققين الثاني مع العلم بكون كل منهما معصية وعدم استحقاق أحديهما . والتحقيق أنه إن اعتبر في الثواب أن يكون الندم على المعصية للقبح المطلق فالحق هو الثاني ، وإن اعتبر كونها لقبحها المخصوص فالحق الأول .
- و أعلم ان المعصية إن كانت في حق الله تعالى من فعل قبيح يكفي في براءة الذمة عنها بالتوبة حصول مفهومها كشرب الخمر ، وإلا كانت في حقه تعالى من الإخلال بواجب فإن أمكن تداركها شرعا باداء أو قضاء فلا بد منه أيضا كترك أداء الزكاة والصلوة والصوم ولا يكفي حصول مفهومها كترك صلوة العيدين ، وإن كانت في حق آدمي فإن كانت إضرالا لاله فلا بد من إرشاده أيضا ، وإن كانت ظلما عليه بالاغتياب الواصل إليه أو غصب ماله فلا بد في الأول من الاعتذار أيضا ، وفي الثاني من إيصال الحق إليه أو إلى وارثه أو استبراء ذمته عنه عن أحديهما بوجه من الوجوه الشرعية أيضا ، كل ذلك مع الإمكان في الحال و أمّا مع التعذر مطاعا فيكفي حصول المفهوم ومع التعذر في الحال والإمكان في المستقبل لا بد من العزم على ذلك أيضا .

- و من ذلك وجوب الامر هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء بالمعترُوف أي الفعل الحسن والمراد به هيئتها الواجب والنهْي هو طلب الترك على وجه الاستعلاء عَنِ الْمُنْكَرِ أي القبيح . والحاصل ان حمل المكلف على الواجب ومنعه عن القبيح واجبان على المكلف بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة . أمّا الكتاب

- فلقوله تعالى: « وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ». وقوله تعالى: « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » وأما السنة فلقوله (ص) « لَتَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسْلُطَنَ اللَّهُ شِرَارَكُمْ عَلَى خِيَارِكُمْ فَيَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ » وأما الإجماع فلا تفاق كافة المسلمين على ذلك قطعا. وكما أن الأمر بالواجب والنهي عن القبيح واجب، الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه مندوبان. لكن لا مطلقا بل كل ذلك مشروط بشرط أن يعلم الأمر والنهي المكلفان كون المَعْرُوفِ مَعْرُوفًا وَالْمُنْكَرِ مُنْكَرًا يعني أن وجوب الأمر بالواجب مشروط بأن يعلم الأمر كون الواجب المأمور به واجبا، ووجوب النهي عن المنكر القبيح مشروط بأن يعلم الناهي كون القبيح المنهى عنه قبيحا، وكذا ندب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه مشروط بعلم كون المندوب مندوبا والمكروه مكروها. لثلاث ينجر الأمر إلى الأمر بالقبيح أو المكروه والنهي إلى النهي عن الواجب أو المندوب وبشرط أن يَكُونَا أي المعروف والمنكر مِمَّا سَيَقَعَانِ والأولى حذف قوله « ممّا » كما في بعض النسخ، والأحسن أن يقال: « وأن يكون المعروف سيقع والمنكر سبترك » كما في الدروس والمقصود كونها استقباليين لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَاضِي وَالنَّهْيَ عَنْهُ عِبَثٌ وكذا الحال على ما لا يخفى، وبشرط تَجَوُّيزِ التَّأْثِيرِ أي تأثير الأمر والنهي في المأمور والنهي بحسب الظن لثلاث يلزم العبث أيضا وبشرط ظنّ الْأَمْنِ مِنَ الضَّرَرِ الغير المستحق بالنسبة إليهما أو غيرهما من المؤمنين نفسا أو مالا لأنه مفسدة، والواجب لا يجوز اشتماله عليها بل يحرم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند بعض الفقهاء. ثم طريق الأمر والنهي التدرّج، فالأول الإعراض ثم الكلام اللين ثم الخشن ثم الأخشن ثم الضرب. أما الجرح والقتل فالأقرب تفويضهما إلى الإمام عند بعضهم. وأما الأمر والنهي بالقلب فيجب أن

مطلقا .  
و أعلم انهم اختلفوا في أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلي أو



سمعى ، فذهب الشيخ مع بعض المعتزلة إلى الأوّل ، والسيّد مع الأشاعرة إلى الثّانى ، واحتجّوا على الأوّل بأنّهما لطفان في فعل الواجب وترك القبيح ، واللّطف واجب عقلا فيجبان عقلا . وعلى الثّانى بأنّهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى ، واللّازم باطل فالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّ كلّ واجب عقليّ واجب على من حصل في حقّه وجه الوجوب ، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّهما لو وجبا عليه تعالى فإن كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وانتفاء المنكر وهو خلاف الواقع ، وإن كان تاركا لهما يلزم الإخلال بالحكم وهو محال عليه تعالى .

اقول : في كلا الدّليلين ، نظر أمّا الأوّل فلأنّا لانسلّم أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر لطف مطلقا ، ولو سلّم فوجوب اللطف على العباد محال لا بد له من بيان . وأمّا الثّانى فلأنّا لانسلّم أنّ وجوبهما عقلا يستلزم وجوبهما على الله تعالى لجواز أن لا يكون وجه الوجوب حاصلّا فيه تعالى ، ولو سلّم فاللّازم وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عليه تعالى ، ولا يلزم من كونه أمرا أو ناهيا وقوع المأمور به وانتفاء المنهى عنه لعدم الإلجاء كسائر الأوامر والنّواهي . واختلفوا أيضا في أنّ وجوبهما عينيّ أو كفائيّ ، فقال الشيخ بالأوّل والسيّد بالثّانى . واحتج الشيخ بظاهر الآية الثّانية من الآيتين المذكورتين في بيان وجوبهما ، والسيّد بظاهر الآية الأولى منهما . وأنت تعلم أنّ ظاهر الحديث المذكور يؤيّد الشيخ ، وباب التّأويل لدفع التّعارض مفتوح على المتخاصمين فليتأمّل . ولا يخفى على المتفطن حسن خاتمة هذه الرّسالة الشريفة حيث وقع اختتامها بالأمن من الضّرر كما أنّ حسن فاتحتها حيث اتّفق افتتاحها بلفظ الباب كما لا يخفى على أولى الألباب .

اللّهم افتح بالخير واختم ، واجعل عاقبة أمورنا بالخير . ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين ، بحقّ نبيّك محمد سيّد المرسلين ، وآله الطيّبين الطّاهرين ، وعبادك الصّالحين من الأوّلين والآخرين .

اتّفق الفراغ عن نقله من المسوّدّة إلى البياض على يد العبد الضّعيف المرتاض

أبى الفتح ابن المخدوم الحسيني - فتح الله عليه أبواب المعاني - في أوسط شهر محرم الحرام من سنة ٩٧٥ .

- ٣ الحمد لله الذي قد أتم كتابة هذه الكتاب بتوفيقه وكرمه بيد أقل العباد و تراب الأقدام سيما المخلصين لعلوم الدين محمد تقى بن محمد على ارومجي ، غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما وكثر أولادهما وطاب نسلهما وغيرهما من المؤمنين والصالحين ، بحق محمد وآله في ٦ شهر شوال المكرم في يوم الخميس قريب الزوال سنة ١٢٦٦ .
- ٦



## فهرست آیات قرآن

صفحه سطر

- ۷۴ ۲۰ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، سورة محمد آیه ۱۹ .
- ۷۴ ۲۲ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، سورة يونس آیه ۱۰۱ .
- ۷۵ ۲ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، سورة  
بقره آیه ۱۶۴ .
- ۸۳ ۸ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ، سورة انعام آیه ۷۶ .
- ۸۳ ۹ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ، سورة طه آیه ۵۰ .
- ۸۳ ۱۰ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ ،  
أَنَّهُ الْحَقُّ ، سورة فصلت آیه ۵۳ .
- ۱۰۹ ۵ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ، سورة  
النحل آیه ۶۸ .
- ۱۱۳ ۱۳ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، سورة البقره آیه ۲۸۴ .
- ۱۱۳ ۱۴ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ، سورة البقره آیه ۲۹ .
- ۱۱۸ ۱۶ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ، سورة الاسراء آیه ۱ .

- ١١٨ ٢١ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، سورة طه آية ٥ .
- ١٢٣ ٨ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ، سورة النساء آية ١٦٤ .
- ١٢٤ ١٥ قَالَ مُوسَى ... ، سورة اعراف آية ١٠٤ .
- ١٢٤ ١٥ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا ، سورة نوح آية ١ .
- ١٤٠ ١٩ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ، سورة الاعراف آية ١٤٣ .
- ١٤١ ١ لَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا ، سورة البقره آية ٩٥ .
- ١٤١ ٢ لَنْ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَسْأَلَ لِي أَبِي ، سورة يوسف آية ٨٠ .
- ١٤١ ١٤ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ، سورة الاعراف آية ١٤٣ .
- ١٤٤ ١٠ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، سورة الصافات آية ٣٥ .
- ١٤٤ ١٠ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ، سورة البقره آية ١٦٣ .
- ١٤٤ ١٥ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ، سورة الانبياء آية ٢٢ .
- ١٤٥ ٢٠ وَلَعَلَى بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ ، سورة المومنون آية ٩١ .
- ١٥٨ ٢٣ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ، سورة الكهف آية ٢٩ .
- ١٥٩ ١ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ، سورة المزمل آية ١٩ .
- ١٥٩ ٢ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ، سورة الجاثيه آية ٢٧ .
- ١٥٩ ٢ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ، سورة البقره آية ٧٩ .
- ١٥٩ ٥ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمِمَّا تَعْمَلُونَ ، سورة الصافات آية ٩٦ .
- ١٥٩ ٦ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، سورة الرعد آية ١٦ .
- ١٥٩ ٦ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ، سورة الانعام آية ١٠٢ .

- ۱۶۰ ۱۹ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ، سورة الذاریات آیه ۵۶
- ۱۶۱ ۱۱ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَالِكُمْ ظَنُّ
- الَّذِينَ كَفَرُوا ، سورة ص آیه ۲۷ .
- ۱۶۱ ۱۲ أَفَحَسِبْتُمْ إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ، سورة المؤمنون آیه ۱۱۵ .
- ۱۷۰ ۷ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ، سورة الحج آیه ۵۲ .
- ۱۷۲ ۲ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ . سورة الشعراء آیه ۲۱۴ .
- ۱۷۲ ۸ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأَنْتُمْ بِسُورَةِ مِنْ
- مِثْلِهِ ، سورة البقرة آیه ۲۳ .
- ۱۷۲ ۹ قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا
- الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ،
- سورة الاسراء آیه ۸۸ .
- ۱۷۲ ۱۲ إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ، سورة القمر آیه ۱ .
- ۱۷۵ ۱۱ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ، سورة الكهف آیه ۱۱۰ .
- ۱۷۵ ۱۱ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ، سورة الاسراء آیه ۲۲ .
- ۱۸۳ ۱۲ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، سورة النساء آیه ۵۹ .
- ۱۸۵ ۲۱ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ، سورة آل عمران آیه ۶۱ .
- ۱۸۷ ۲۳ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ
- فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ، سورة المائدة
- آیه ۶۷ .
- ۱۸۸ ۸ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ
- لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ، سورة مائدة آیه ۳ .

- ١٩٠ ١ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا  
نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَ  
أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ،  
سورة آل عمران آية ٦١ .
- ١٩٢ ١٨ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ  
دَرَجَةً ، سورة النساء آية ٩٥ .
- ١٩٢ ٢٠ وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ، سورة الحشر  
آية ٩ .
- ١٩٢ ٢١ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ، سورة  
الإنسان آية ٨ .
- ١٩٢ ٢٢ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ، سورة المائدة آية ٥٥ .
- ١٩٥ ٩ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ  
وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ، سورة المائدة آية ٥٥ .
- ١٩٥ ١٥ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، سورة  
التوبة آية ٧١ .
- ١٩٦ ٦ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ، سورة سبا آية ٢٨ .
- ١٩٧ ٧ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، سورة النساء آية  
٥٩ .
- ١٩٧ ١٣ لَنْ يَنَالَ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ، سورة البقرة آية ١٢٤ .
- ١٩٩ ٨ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ، سورة البقرة آية  
٢٣٣ .

- ۱۹۹ ۸ وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا، سوره الاحقاف آیه ۱۵ .
- ۱۹۹ ۱۳ وَآتَيْنَاكُمْ إِحْدِيَهُنَّ قِنْطَارًا، سوره النساء آیه ۲۰ .
- ۲۰۰ ۲۰ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ، سوره الصف آیه ۸ .
- ۲۰۲ ۱۲ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، سوره النساء آیه ۵۹ .
- ۲۰۲ ۱۸ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَكُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا، سوره النور آیه ۵۵ .
- ۲۰۴ ۱ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، سوره البقره آیه ۳ .
- ۲۰۴ ۲ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، سوره المجادله آیه ۲۲ .
- ۲۰۸ ۱۳ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلٌّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ، سوره سبا آیه ۷ .
- ۲۰۸ ۲۲ أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ، سوره القيامة آیه ۳ .
- ۲۰۸ ۲۳۲ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ، سوره العاديات آیه ۹ .
- ۲۰۹ ۱ أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ، سوره .



يس آية ٧٧ .

- ٢٠٩ ١ ثُمَّ لَإِنَّا كُنَّا بِكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِبُعْثُونَ ، سورة المومنون آية ١٦ .
- ٢١٢ ٢١ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ، سورة مريم آية ٧١ .
- ٢١٣ ٣ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ، سورة الانبياء آية ٤٧ .
- ٢١٣ ٥ وَقَالُوا لِيَجْلُو ذَهَبُ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ؟ قَالُوا : أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ، سورة فصلت آية ٢١ .
- ٢١٣ ٧ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ، سورة الاسراء آية ١٣ .
- ٢١٤ ١ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ، سورة القارعه آية ٦ و ٧ .
- ٢١٤ ٢ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ، سورة غافر آية ٤٦ .
- ٢١٤ ٤ رَبَّنَا أَمِثْنَا اثْنَتَيْنِ وَأُحْيَيْتُنَا اثْنَتَيْنِ ، سورة غافر آية ١١ .
- ٢١٤ ١٤ إِنْ أَلَيْنَا إِيَّاهُمْ ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ، سورة الغاشيه آية ٢٦ .
- ٢١٤ ١٧ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ، سورة الاعراف آية ٦ .
- ٢١٤ ١٩ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ، سورة الكوثر آية ١ .
- ٢١٥ ٣ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ، سورة الحجر ، آية ٩٤ .
- ٢١٥ ٩ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ، سورة النساء آية ٤٨ .
- ٢١٦ ١ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ، سورة التوبه آية ١١٨ .

- ۶ ۲۱۶ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ . سورة النور آیه ۳۱ .
- ۷ ۲۱۶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً ، سورة التحريم آیه ۸ .
- ۲ ۲۱۷ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ، سورة آل عمران آیه ۱۰۴ .
- ۲ ۲۱۷ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ، سورة آل عمران آیه ۱۱۰ .

## فهرست احادیث ومنقولات

- ۳/۷۵ وَيْلٌ لِّمَنِ لَا كُفَّهَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْهُمَا (رسول الله) .
- ۳/۷۶ النَّبْعُورَةُ تَذُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ ، وَأَثَرُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيرِ ، فَسَمَاءُ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَأَرْضُ ذَاتُ فَجَاجٍ أَمَا يَدُلَّاَنَّ عَلَى الصَّانِعِ الْخَبِيرِ (الأعرابي) .
- ۸/۷۷ سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثَةِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً (رسول الله) .
- ۹/۷۷ مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ (رسول الله) .
- ۱۲/۸۳ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (علي بن ابی طالب) .
- ۲۲/۱۷۶ حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ (قيل) .
- ۱۴/۱۷۷ لَمْ يَزَلْ يَنْقُلُنِي اللَّهُ مِنَ الْأَصْلَابِ الطَّاهِرَةِ إِلَى الْأَرْحَامِ الزَّكِيَّةِ (رسول الله) .
- ۲۰/۱۸۱ لَا يَخْلُقُوا لِأَرْضٍ مِنْ قَتَائِمِ اللَّهِ بِحُجَّتِهِ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا أَوْ خَائِفًا مَغْمُورًا لِثَلَاثِ بَطُلٍ حُجَّجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ (علي بن ابی طالب) .
- ۶/۱۸۸ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ (رسول الله) .
- ۹/۱۸۸ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى إِكْمَالِ الدِّينِ وَإِتْمَامِ النِّعْمَةِ وَرِضَاءِ اللَّهِ بِرِسَالَتِي

وَبِوَلَايَةِ عَلِيٍّ بَعْدِي (رسول الله) .

۱/۱۸۹ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي (رسول الله) .

۲۱/۱۹۰ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ فَانْفَتَحَ لِي مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفُ بَابٍ (علی بن ابی طالب) .

۲۲/۱۹۰ وَاللَّهِ لَوْ كُسِرَتْ لِي الْوَسَادَةُ ثُمَّ جَلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوَارِيثِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزُبُورِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ (علی بن ابی طالب) .

۲/۱۹۱ وَاللَّهِ مَا مِنْ آيَةٍ نَزَلَتْ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ أَوْ سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ أَوْ سَمَاءٍ أَوْ أَرْضٍ أَوْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي أَيِّ شَيْءٍ نَزَلَتْ (علی بن ابی طالب) .

۸/۱۹۱ أَقْضَاكُمْ عَلَيَّ (رسول الله) .

۱۶/۱۹۱ يَا دُنْيَا إِلَيْكَ عَنِّي إِلَى تَعَرَّضْتُ أَمْ إِلَى تَشَوَّقْتُ لَا حَانَ حِينَكَ هَيَّاهُ هَيَّاهُ غُرِّي غَيْرِي لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ وَخَطَرُكَ بَسِيرٌ وَأَمْلُكَ حَقِيرٌ .  
۱۹/۱۹۱ وَاللَّهِ لَدُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَهْوَنُ فِي عَيْنِي مِنْ عِرَاقٍ خَنْزِيرٍ فِي يَدٍ مَجْدُومٍ (علی بن ابی طالب) .

۲۰/۱۹۱ وَاللَّهِ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي أَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمٍ جَرَادَةٍ تَقْمَضُهَا . مَا لِعَلِيٍّ وَنَعِيمٍ يَفْنَى وَلِلذَّةِ لَا تَبْقَى (علی بن ابی طالب) .

۲/۱۹۲ لَا تَجْعَلُوا بُطُونَكُمْ مَقَابِرَ الْحَيَوَانِ (علی بن ابی طالب) .

۱۴/۱۹۲ لَضَرْبَةُ عَلِيٍّ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ (رسول الله) .

- ١٥/١٩٢ لَا سَلَامَ لَكَ الرَّابَّةَ غَدَاً إِلَى رَجُلٍ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيُحِبُّ اللَّهُ  
وَرَسُولَهُ كَرَّارٍ غَيْرِ فَرَّارٍ يُتَوَنَّى بِعَلِيِّ (رسول الله) .
- ١٧/١٩٢ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرَ بِقُوَّةِ جِسْمَانِيَّةٍ وَالْكِنِ قَلَعْتُهُ بِقُوَّةِ  
رَبَّانِيَّةٍ (على بن ابى طالب) .
- ٩/١٩٣ مَا أَقُولُ فِي حَقِّ رَجُلٍ أَخْنَى أَعْدَائِهِ فَضَائِلُهُ بُغْيَاءٌ وَحَسَدًا وَأَخْنَى  
أَحِبَّائِهِ فَضَائِلُهُ خَوْفًا وَوَجَلًا، فَخَرَجَ مِنْ بَيْنِ الْفَرِيقَيْنِ مَامَلَاءَ  
الْخَافِقَيْنِ (خليل بن احمد العروضي) .
- ٧/١٩٤ سَلِّمُوا عَلَى عَلِيِّ بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ (رسول الله) .
- ٨/١٩٤ أَنْتَ الْخَلِيفَةُ بَعْدِي فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَطِيعُوهُ (رسول الله) .
- ٩/١٩٤ أَيُّكُمْ يُبَايِعُنِي وَبِوَازِرُنِي يَكُونُ أَخِيَّ وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ  
بَعْدِي وَقَاضِي دِينِي (رسول الله) .
- ١١/١٩٤ هَذَا وَلِيَّ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ (رسول الله) .
- ١٢/١٩٤ إِنَّهُ (= عَلِيًّا) سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ وَقَائِدُ الْغُرِّ  
الْمُحَجَّجِينَ (رسول الله) .
- ١٢/١٤٩ خَيْرُ مَنْ أَتْرَكُهُ بَعْدِي عَلِيٌّ (رسول الله) .
- ١٣/١٩٤ إِنَّ اللَّهَ أَطْلَعَ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَاخْتَارَ مِنْهُمْ أَبَاكَ فَاتَّخَذَهُ نَبِيًّا  
ثُمَّ أَطْلَعَ ثَانِيًا وَاخْتَارَ مِنْهُمْ بَعْلَكَ (رسول الله) .
- ١٤/١٩٤ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنِّي زَوْجُكِ مِنْ خَيْرِ أُمَّتِي (رسول الله) .
- ١٥/١٨٤ يَقْتُلُهُ خَيْرُ الْخَلْقِ (رسول الله) .
- ١٨/١٩٤ اللَّهُمَّ إِنِّي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ بِأَكُلِّ مَعِيَ (رسول الله) .
- ١٩/١٩٤ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ وَإِلَى نُوحَ فِي تَقْوَاهُ  
وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي حِلْمِهِ وَإِلَى مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ وَإِلَى عِيسَى

- فِي عِبَادَتِهِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (رسول الله) .
- ۱۷/۱۹۷ نَفَّذُوا جَيْشَ أَسَامَةَ (رسول الله) .
- ۲۰/۱۹۷ نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ مِمَّا تَرَكَنَاهُ صَدَقَهُ (رسول الله) .
- ۳/۱۹۸ أَقْبِلُونِي فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَعَلِيٌّ فِيكُمْ (ابوبكر) .
- ۴/۱۹۸ إِنْ لِي شَيْطَانًا يَعْتَرِينِي فَإِنْ اسْتَقَمْتُ أَعِينُونِي وَإِنْ عَصَيْتُ جَنَّبُونِي (ابوبكر) .
- ۶/۱۹۸ وَدَدْتُ أَنِّي سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ فَيَمَنُ هُوَ فَكُنَّا لَا نَنَازِعُ أَهْلَهُ (ابوبكر) .
- ۹/۱۹۸ كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَفِي اللَّهِ شَرُّهَا (عمر) .
- ۱۵/۱۹۸ لَا يُعَذَّبُ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ (ابوبكر) .
- ۱۶/۱۹۸ أَقُولُ فِي الْكَلَالَةِ بِرَأْيِي فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنْ اللَّهِ وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ الشَّيْطَانِ (ابوبكر) .
- ۱۹/۱۹۸ لَا أَجِدُ لَكَ شَيْئًا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةَ نَبِيِّهِ (ابوبكر) .
- ۲۳/۱۹۸ لَا أَغْمِدُ سَيْفًا شَهَرَهُ اللَّهُ عَلَى الْكُفَّارِ (عمر) .
- ۳/۱۹۹ هَذَا مَقَامُ جَدَّنَا وَلَسْتُ لَهُ أَهْلًا (الحسن والحسين) .
- ۶/۱۹۹ إِنْ كَانَ لَكَ عَلَيْهَا سَبِيلٌ فَلَا سَبِيلَ عَلَيَّ حَمْلُهَا (علي) .
- ۷/۱۹۹ الْقَلَمُ مَرْفُوعٌ عَنِ الْمَجْنُونِ (علي) .
- ۹/۱۹۹ لَوْلَا عَلِيٌّ لَهْلَكَ عُمَرُ (عمر) .
- ۱۰/۱۹۹ وَاللَّهِ مَا مَاتَ مُحَمَّدٌ (عمر) .
- ۱۳/۱۹۹ كُلُّ أَفْقَةٍ مِنْ عُمَرَ حَتَّى الْمُخَدَّرَاتُ فِي الْحِجَالِ (عمر) .
- ۱۸/۱۹۹ أَيُّهَا النَّاسُ ثَلَاثَ كُنْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ أَنَا أَنهى عَنْهُنَّ وَأَحَرَّمُهُنَّ وَأَعَاقِبُ عَلَيْهِنَّ وَهِيَ مُتْنَعَةُ النِّسَاءِ وَمُتْنَعَةُ الْحَجِّ

وَحَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ (عمر) .

١٩/٢٠٠ أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَيْ بَابُهَا (رسول الله) .

١٩/٢٠٠ أَنَا وَعَلَيْ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ (رسول الله) .

١/٢٠٢ يَا بُنَيَّ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ أَوْصِيَ إِلَيْكَ كِتَابِي وَسِلَاحِي

كَمَا أَوْصَى إِلَى وَدَفَعَ إِلَى كِتَابِي وَسِلَاحِي وَأَمَرَنِي أَنْ أَمُرَكَ إِذَا

حَضَرَ الْمَوْتُ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَى أَخِيكَ الْحُسَيْنِ (علي بن أبي طالب) .

١١/٢٠٢ هَذَا إِمَامٌ بَنُ إِمَامٍ أَخُو إِمَامٍ أَبُو أَيْمَّةٍ التَّسْعَةِ تَسَعِيَهُمْ قَائِمُهُمْ

(رسول الله) .

١٢/٢٠٢ هُمْ خُلَفَائِي يَا جَابِرُ وَأَوْلِيَاءُ الْأَمْرِ بَعْدِي أَوْلُهُمْ أَخِي عَلَى ثُمَّ

بَعْدَهُ الْحَسَنُ الْخ (رسول الله) .

١٩/٢٠٢ خُلَفَائِي وَأَوْصِيَائِي وَحُجَجُ اللَّهِ عَلَى الْخَلَائِقِ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ

أَوْلُهُمْ أَخِي وَآخِرُهُمْ وَلَدِي (رسول الله) .

٢/٢٠٣ إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَ مِنَ الْأَيَّامِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ (رسول الله) .

٨/٢٠٣ أَوْصِيَائِي مِنْ بَعْدِي بِعَدَدِ نَقَبَاءِ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَوْلُهُمْ سَبْدُ

الْأَوْصِيَاءِ وَوَارِثُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَبْوَالِ الْأَيْمَةِ النَّجَبَاءِ عَلَى بَنُ أَبِي طَالِبٍ الْخ

(رسول الله) .

٢٢/٢٠٣ فِي زَمَنٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ (= الْأَيْمَةُ) شَيْطَانٌ يَمُرُّ بِهِ وَيُؤْذِيهِ

فَإِذَا عَجَّلَ اللَّهُ خُرُوجَ قَائِمِنَا يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَقِسْطًا كَمَا

مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا (رسول الله) .

٢٣/٢٠٣ طُوبَى لِلصَّابِرِينَ فِي غَيْبَتِهِ ، طُوبَى لِلْمُقِيمِينَ عَلَى حُجَّتِهِ الْخ

(رسول الله) .

٤/٢٠٤ يَا حُسَيْنُ بَخْرُجْ مِنْ صُلْبِكَ تِسْعَةَ مِنْ الْأَيْمَةِ مِنْهُمْ مَهْدِي

- هذه الأمة الخ (رسول الله) .
- ٨/٢٠٦ الآخرة معاد الخلق (يقال) .
- ٧/٢٠٩ الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين إيمان بما جاء به النبي وببين إنكار حشر الجسماني (الرازي) .
- ٢٢/٢١٢ يا علي إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبرئيل علي الصراط فلا يجوز علي الصراط إلا من كانت له برائة بولايتك (رسول الله) .
- ٣/٢١٣ «الموازن» الأنبياء والأوصياء (الامام الصادق) .
- ٥/٢١٤ القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفرات النيران (رسول الله) .
- ١٥/٢١٤ حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا (رسول الله) .
- ٣/٢١٧ لتأمروا بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم (رسول الله) .



## تعاریف برخی از اصطلاحات

### الأبدی

مالا نہایة له ، ۱۶/۱۱۹ .

### الإتحد الحقیقی

أن یصیر شیء بعینه شیئا آخر من غیر أن یزول عنه شیء أو ینضمّ إلیه ، ۲۲/۱۳۴ .

### الإجماع

الإجماع فی اللغة الإتفاق ، وفی الإصطلاح اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد (ص) علی أمر من الأمور ، ۱۹/۷۱ .

### الإحکام والإتقان

إشتمال الآثار علی لطائف الصّنع وبدایع التّرتیب وکمال الملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، ۱۴/۱۰۸ .

### الأحوال

الصفات الّتی هی غیر موجودة ولا معدومة ، ۲۳/۱۴۸ .

### الإختیار

کون الفاعل بحیث یصحّ منه الفعل والترك بمعنى أنّه لا یلزمه أحدهما إلّا بشرط الإرادة ، ۳/۹۹ .

### إرادة الله

هی علمه تعالی لوجود النظام الأكمل ویسمّونه عناية (الحکماء) .

هي صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع (الأشاعرة) .

هي عدم كونه مكرها ولا مغلوبا (بعض المعتزلة)

هي في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به (بعض آخر من المعتزلة) .

هي العلم بالنفع والمصلحة الداعية إلى الإيجاد في الفعل أو المفسدة الصارفة عنه في الترك . ويسمى الأول داعيا والثاني صارفا . (اهل الحق وجمهور المعتزلة)

٢/١١٧ .

## الأزلي

ملا بداية له : ١٥/١١٩ .

## الإسلام

الإسلام هو تصديق النبي (ص) فيما علم مجيئه به ضرورة بالقلب واللسان ، ٤/٧٧ .

## الأصول

جمع الأصل . وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء ، وفي الاصطلاح يطلق على الرأجح والقاعدة والدليل والاستصحاب ، ٥/٧١ .

## أصول الدين

المراد بها هي هذه الأمور الخمسة المذكورة من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد . ١٢/٧١ .

## الأكوان الأربعة

وهي الحركة والسكون والإجماع والإفتراق . ١٤/١٠١ .

## الله

إن لفظة « الله » علم للذات المقدسة المشخصة ، أو موضوع لمفهوم كلّي هو مفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحق للعبادة ، ١٢/٧٢ .

## الآل

إدراك المنافر من حيث هو مُنافر ، ٤/١٣٤ .

### الإمامة

رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص . ٧/١٧٩ .

### الإيجاب

هو كون الفاعل بحيث يلزمه أحد الطرفين (= الفعل والترك) بلا اشتراط الإرادة . ٤/٩٠٩ .

### الإيمان

الإيمان هو هنا التصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدليل : ٥/١٧ .  
الإيمان هو التصديق القلبي واللساني بكلمة ما جاء به النبي وعلم مجيئه به بطريق  
تواتري ، ١٣/٧٧ .

### الإيمان الشرعي

التصديق القلبي بما علم مجيء النبي به ضرورة (أكثر المحققين) .  
التصديق بالجنان والإقرار باللسان . (صاحب التجريد)  
التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان (بعض العلماء) ، ٢٣/٢١١ .

### البقاء

استمرار الوجود ، ١٦/١١٩ ، استمرار الوجود ، أي الوجود في الزمان الثاني ، صفة  
يعلل بها الوجود في الزمان الثاني ، ١/١٢٠ .

### التحيّز

هو الكون في الحيّز ، ١٨/١٠٠ .

### الترتيب

«الترتيب» في اللغة جعل كل شيء في مرتبته ، وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعددة  
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير ، ٤/٧٨ .

### التسلسل

هو ترتب أمور غير متناهية إما وضعاً كما في عدم تناهي الأبعاد . وإما عقلاً بطريق التصاعد من المعلول إلى العلة وهو التسلسل من جانب العلة . أو بطريق التنازل من العلة إلى المعلول وهو التسلسل من جانب المعلول . ( رأى الحكماء ) هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مترتبة أولاً ( رأى المتكلمين ) . ۱۰/۸۴ .

### التقليد

التقليد اعتقاد غير ثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشتكك . وقالوا في تفسيره : انه قبول قول الغير من غير حجة . ۲۲/۷۳ .

### التكليف

هو في اللغة من الكلفة وهي المشقة . وفي الشرع بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الإبتداء ، ۸/۱۶۲ .

### التوبة

التدم على المعصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود إليها في الإقبال ، ۲/۲۱۶ .

### الجسم

هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، ۸/۱۳۰ .

### الجوهر

هو الحادث المتحيز . ۹/۱۳۰ .

### الحادث

ما يكون وجوده مسبقاً بالعدم ، ۱۵/۱۱۹ .

### الحدوث الذاتي

هو الإحتياج في الوجود إلى الغير . ۶/۱۰۰ .

### الحرام

إن كان فعل المكلف بحيث يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهو الحرام ، ۲/۷۰ .

## الحركة

كون الأوّل في مكان ثانٍ ، ٢٠/١٠٠ .

## الحسن

إن لم يتعلّق بالفعل الإختياري ذمّ يسمّى حسناً ، ١٦/١٥١ .

## الحيز

بُعد يشغله شيء ممتدّ أو غير ممتدّ ، ٢٢/١٠٠ .

## الحيز

الفراغ الموهوم الذي يشغله الجوهر ، ١٢/١٣٠ .

## الدليل

الدليل عند الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ،

وقيل : يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، ١٩/٧٣ .

## الدين

الدين والشريعة والملة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفي يطلق كلّ منها على

الطريقة المأخوذة من النبيّ ، ٧/٧١ .

## الربقة

« الربقة » في اللغة الحبل الذي يُربط به البهائم ، ١١/٧٦ .

## الروية البصرية

انطباع صورة من المرئيّ في الباصرة أو خروج شعاع منها إليها ، ١/١٣٩ .

## السرمدية

كون الشيء لا يداية ولا نهاية له ، ١٩/١١٩ .

## السكون

كون ثانٍ في مكان أوّل ، ٢١/١٠٠ .

## سميع بصير

علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات : ۱۶/۱۱۷ .

#### الصدق

كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقا للواقع : ۲۰/۱۲۶ .

#### الضراط

جسر ممدود على جهنهم أدق من الشعر وأحد من السيف تعبده أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار : ۹/۲۱۲ .

#### العالم

ما سوى الله من الموجودات : ۲۲/۹۹ .

#### العدل

هو تنزهه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب : ۵/۱۵۱ .

#### العرض

هو الحال في المتحيز لذاته : ۱۰/۱۳۰ . هو الحال في المتمكن : ۱/۱۳۱ هو الحال في الموضوع : ۱/۱۳۱ .

#### العلم

مطلق الإدراك وهو الصورة الحاصلة عن الشيء عند الذات المجردة .  
التصديق اليقيني .

ما يتناول التصديقات اليقينية والتصورات مطلقا : ۵/۱۰۸ .

#### العلم الحصولي

هو حصول صور الأشياء في القوى المدركة : ۱۴/۱۱۰ .

#### العلم الحضورى

هو حضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا وبالأمر القائمة بها : ۱۵/۱۱۰ .

#### العوض

هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وإجلال : ۱/۱۶۷ .

## القيح

إن تعلق بالفعل الإختياري ذمّ يسمّى قبيحا ، ١٦/١٥١ .

## القديم

القديم مالا يكون وجوده مسبوقا بالعدم ، ١٥/١١٩ .

## القدم الذّاتي

هو عدم الإحتياج في الوجود إلى الغير ، ٦/١٠٠ .

## القران

هو اسم للنّظم الحادث المنقول إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ، ٥/١٧٢ .

## القيام بالذّات

عند المتكلمين هو التحيّر بالذّات ، ١٨/١٠٠ .

## الكذب

كون الخبر بحيث لا يكون حكمه مطابقا للواقع ، ٢٠/١٢٦ .

## كلامه تعالى

الألفاظ المنظومة المترتبة التي هي حادثة ويسمّى كلاماً لفظياً .

معنى قائم بذاته يعبر عنه بالعبارات المختلفه ويسمّى كلاما نفسياً ، ٢٢/١٢١ .

## اللذة

إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، ٤/١٣٤ .

## اللطف

ما يقرب العبد إلى الطاعة يبعده عن المعصية بحيث لا يؤدّي إلى الإلجاء ، ٤/١٦٥ .

## المباح

إن كان فعل المكلف بحيث لا يثاب ولا يعاقب على فعله ولا على تركه فهو المباح .

٤/٧٠ .

## المتجدّد

ماله بداية ، ١٦/١٠٩ .

متكلمتم ( كون الله متكلمًا )

كونه مُوجِدًا للكلام ، ٧/١٢٢ .

المثل

هو المُشَارِك في تمام الماهية . ٢/١٤٨ .

محدث

هو موجود مسبق وجود بعده سبقة زمانية . ١/١٠٠ .

المعاد

عبارة عن عود الروح إلى الحيوان ، ٥/٢٠٦ .

المعاني

الصفتات الوجودية الزائدة على الذات . ٦٢/١٤٨ .

المعجزة

هي أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه نبي الله . ٦/١٧١ .

المعرفة

يطلق في المشهور على معانٍ :

منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفا للعلم بمعنى حصول صورة الشيء في العقل .

ومنها إدراك البسائط ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات .

ومنها إدراك الجزئيات ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكلّيات .

و منها التصور وفي مقابلتها العلم بمعنى التصديق . ولعلّه بهذه المعاني يقال :

« عرفت الله » دون « علمته » فأعرف . ومنها الإدراك المسبوق بالجهل .

ومنها الأخير من الإدراكين لشيء واحد تخلّل بينهما جهل ولا يعتبر شيء من هذين

القيدين في العلم ولهذا يقال : « الله عالم » لا « عارف » . ١٨/٧٠ .

معقول



هو في الإصطلاح المشهور ما حصل صورته في ذات العقل ، و يقابله المحسوس والمخيّل والموهوم .

ما حصل صورته عند الذات المجردة ، ١٠/٧٩ .

### المكروه

إن كان فعل المكلف بحيث يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله فهو المكروه . ٣/٧٠ .

### الممتنع لذاته

المفهوم إن كان ذاته مقتضيا للعدم فهو الممتنع لذاته ، ٨/٨٠ .

### الممكن

مالا يكون ذاته مقتضيا للوجود ولا للعدم اقتضاءً تاماً ضرورياً ، ١٨/٨٤ .

### الممكن لذاته

المفهوم إن لم يكن ذاته مقتضيا لشيء من الوجود والعدم فهو الممكن لذاته ، ٨/٨٠ .

### المندوب

إن كان فعل المكلف بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فهو المندوب ، ٢/٧٠ .

### النّبى

هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر ، ٢٣/١٦٩ .

### النّص

هو اللفظ المفيد الذي لا يحتمل غير المقصود ، ١٩/١٨٧ .

### الواجب

إن كان فعل المكلف بحيث يصاب على فعله ويعاقب على تركه فهو الواجب . ١/٧٠ .

ما كان ذاته مقتضيا لوجوده اقتضاءً تاماً ضرورياً ، ١٣/١٤٨ .

### الواجب لذاته

المفهوم إن كان ذاته مقتضيا للوجود فهو الواجب لذاته ، ٨/٨٠ ،

## فهرست نامهای خاص

آدم

من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ١٩/١٩٤

ابراهيم

... كما في سؤال إبراهيم عن كيفية إحياء الموتى ١٢/١٤٢ : حين طلب الإمامة  
لذريته ٦/١٨٥ ، من أراد أن ينظر إلى إبراهيم في حلمه ٢٠/١٩٤ .

ابن بابويه

صرّح بأن الصراط جسر جهنم ويمرّ عليه جميع الخلق ١١/٢١٢ .

ابن عباس

رئيس المفسرين تلميذه ١١/١٩١ . روى أنّه قال رسول الله : « خُلفائي و  
أوصيائي ... » ٢٩/٢٠٢ .

ابن عمر

أمّا وجوب القود على ابن عمر فلأنّه قتل هرمزان ملك اهواز ٩٢/٢٠٠ .

ابن مسعود

ضرب (= عثمان) ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه ٦/٢٠٠ .

ابن ملجم

... وأحلمهم حتّى ترك ابن ملجم عليه اللّعة في دياره وجواره ٢/١٩٣ .

## ابوالاسود الدثلي

إنه دون النحو بتعليمه وإرشاده ١١/١٩١ .

ابوبكر . ابوبكر بن أبي قحافة

ثم دخل (= عمر) على أبي بكر وعاتبه على ذلك (= ردّ فذك الى سيّدة نساء العالمين)

٢٣/١١٩ ، يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الامام ١٣/١٨٧ ، هو الامام

بعد رسول الله عند جمهور المخالفين ١٧/١٨٧ : ممّن ادّعى له الامامة ١٦/٩٠ . . . .

بعد ما سلم الراية الى أبي بكر وعمر وانهمزم المسلمون ١٦/١٩٢ ، لكل واحد من أبي بكر

وعمر وعثمان قبايح مشهورة ١٢/١٩٧ ، خالف كتاب الله حيث منع الارث عن

رسول الله بنحو رواه وحده ٢١/١٩٧ ، منع سيّدة النساء عن فذك ٢٣/١٩٧ .

تلا عليه (= عمر) : « انتك ميت وإنيهم ميتون » ، ١١/١٩٩ ، طالت المنازعة بينهما

( = سيّدة نساء العالمين ) و بين أبي بكر في فذك ٢١/١٩٩ .

ابوالحسن علي بن محمد الهادي ← علي بن محمد الهادي .

ابوالحسن علي بن موسى الرضا ← علي بن موسى الرضا

كان معروف الكرخي مع رفعة مكانه بواب داره ٢١/٢٠٤ .

ابوجعفر الطوسي ( الشيخ . . . )

الف كتاب مصباح المتبجد في اعمال السنة من العبادات ٢/٦٩ .

ابوجعفر محمد بن الباقر ← محمد بن علي الباقر

ابوجعفر محمد بن علي الجواد ← محمد بن علي الجواد .

ابوذر

ضرب ( = عثمان ) أباذر ونفاه الى ربذة ٧/٢٠٠

ابوعبد الله الحسين ← الحسين

قوله (ص) لأبي عبد الله الحسين : « هذا إمام بن إمام . . . » ١٠/٢٠٢ .

ابو عبد الله السلمي

... وهو تلميذ أمير المؤمنين ۸/۱۹۳

ابوعبدالله الصادق ، ابوعبدالله جعفر الصادق ، جعفر بن محمد الصادق  
روى عنه عن ابيه الباقر . . . : ۱۳/۱۷۳ ، إن آبا يزيد البسطامي مع علو شأنه كان  
سقاء في دار إبي عبدالله جعفر الصادق ۱۹/۲۰۴ .

ابوعلي موسى بن جعفر الكاظم ← موسى بن جعفر الكاظم .  
ابوعمر

أكثر القراء كآبي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه ۷/۱۹۳ .  
ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسيني العربشاهي ، ابوالفتح بن المخدوم الحسيني  
فتح الله عليه ابواب حقائق الاشياء كما هي ۱۲/۶۷ ، اتفق الفراغ عن نقل الكتاب  
من المسودة الى المبيضة على يده ۱/۲۱۹ .

ابوالقاسم محمد المهدي صاحب الامر ، ابوالقاسم محمد بن الحسن المهدي صاحب الزمان .  
محمد بن الحسن المهدي

روى عنه انه سئل في حال صباه انه ما المانع عن ان يختار القوم اماما لانفسهم  
۱۳/۱۸۶ ، نص الإمام الحادي عشر على إمامته ۲۱/۲۰۱ .

ابولهب

قال : « سحر كم محمد فقوموا قبل أن يدعوكم » ۳/۱۶۳ . قال مثل ما قال ۵/۱۷۳ .

ابوالمظفر شاه طهماسب الحسيني الموسوي الصفوي بهادر خان  
خلد الله تعالى ضلال خلافته ومعدلته على العالمين ۱۱/۶۸ .

أبو محمد الحسن ← الحسن

نص الإمام الاول وهو أمير المؤمنين على إمامته ۲۰/۲۰۱ .

افلاطون

ان من عدا افلاطون وجالينوس منهم ذهبوا الى ان العالم قديمة في الجملة ۳/۱۰۰ ،

أبو محمد الحسن العسكري ← الحسن بن علي العسكري

نصّ على إمامة الإمام الثاني عشر اعني ابا القاسم محمد المهدي صاحب الزمان  
٢١/٣٩١ .

أبو محمد علي بن الحسين ← علي بن الحسين .

أبو يزيد البسطامي

مع علوشانه كان سقاء في دار أبي عبدالله جعفر الصادق عليه السلام ١٨/٢٠٤ .  
أبي بن خلف

قال المفسرون نزلت هذه الآية (= وضرب لنا مثلاً...) في أبي بن خلف ٤/٢٠٩ .  
إدريس

اربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضر والياس في الأرض وعيسى وإدريس  
في السماء ١٩/٢٠٥ .  
أسامة

مخالفتهم (= أبي بكر وعمر وعثمان) رسول الله في التخلّف عن جيش أسامة  
١٦/١٩٧ .

الأستاذ

المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين على مذهبه ١٩/١٥٦ ، ذهب إلى أن  
المؤثر في أفعال العباد تأثير مجموع القدرتين في أصل الفعل ٢١/١٥٥ .

اسماعيل

انه من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد ١٢/١٧٠ .

الأشعري

قال انتهما (= كونه تعالى سميعاً وبصيراً) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات  
والمبصرات ١٦/١١٧ ، قال الكلام هو المعنى النفسى ١٩/١٢٥ ، اشتهر أنّه لا معنى  
لحال البهشمى وكسب الأشعري ٢٠/١٥٧ .

الأعرابي

قال : « البعرة تدلّ على البعير ... » ٣/٧٦ .

البعث المجرد الذي قال به افلاطون ٩/١٠٣ .

### الياس

اربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضر والياس في الأرض وعيسى وإدريس في السماء ١٩/٢٠٥ .

### الإمام الثامن (ع)

الذي وفقت باستخراج هذا الخفي من تحت نقابه ١٥/٦٨ .

### إمام الحرمين

ذهب إلى أن الموثر في أفعال العباد قدرتهم على سبيل الإيجاب ١٨/١٥٥ .

### أمّ أيمن

شهادة أمير المؤمنين وأمّ أيمن بذلك ٢٣/١٩٧ .

### امير المؤمنين (ع)

المسؤول من فضله أن يقع هذا المعمول في معرض القبول ١٤/٦٨ ، قوله : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » إشارة إلى الطريقة النفسية الأنفسية ١٢/٨٣ ، فلا يبعد أن يظهر أنه تعالى في صورة بعض الكاملين كأمر المؤمنين (على رأي بعض غلاة الشيعة) ٩/١٣٢ ، قال سيّد المرسلين له : « سوّ فخذشاة فجئني بعراً ... » ٢٣/١٧٢ ، أظهر كلمة الشهادة ٨/١٧٣ ، أخذ النبيّ بضيع أمير المؤمنين ورفعته ٦/١٨٨ ، قال : « لا يخلوا لارض من قائم ... » ٢٠/١٨١ ، الإمام نائب عن النبيّ قائم مقامه من عند الله سيّما أمير المؤمنين ٢١/١٨٥ ، الأدلة على إمامته بعد النبيّ لا تحصى ٢/١٩٢ ، كان أزهد الناس بعد النبيّ ٤/١٩٢ ، لم يكن أحد غير النبيّ وأمير المؤمنين بهذه المرتبة من الزهد ٣/١٩٢ ، حين خرج إلى غزوة تبوك ١/١٨٩ ، أعلم من جميع الصحابة ١٩/١٩٠ ، من أدلة إمامته أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ١٤/١٩٠ ، ... فيكون أمير المؤمنين أفضل من غيره ١١/١٩٠ ، المراد من قوله « أنفسنا » أمير المؤمنين ٧/١٩٠ ، ... لرجوع الصحابة وقائهم إليه

١٩١/٦ ، قال : « ما قلعتُ باب الخير . . . » ١٧/١٩٢ . فانهم (= أكثر القراء)  
تلامذة أبي عبد الله السلمي وهو تلميذ أمير المؤمنين ٨/١٩٣ . منع التحدّي الضمّني  
في أمير المؤمنين مكابرة غير مسموعة ٦/١٩٤ . قد قتله (= ذى الشّدية) أمير المؤمنين  
مع خوارج نهران ١٥/١٩٤ . . . . فجاء أمير المؤمنين وأكل معه (= النّبيّ )  
١٨/١٩٤ ، تلك النّصوص تدلّ على إمامة أمير المؤمنين بعد النّبيّ بلا فصل  
٢٣/١٩٤ ، . . . النص المتواتر الّذى استدلّ به المصنّف على إمامته ٧/١٩٥ ،  
إنّه (= إنّما وليكم الله . . . ) نزل باتفاق المفسّرين في أمير المؤمنين ١٠/١٩٥ ، إنّ  
إمامته إنّما كانت بعد وفات النّبيّ ١٠/١٩٦ ، إستخلاف النّبيّ له على المدينة  
في غزوة تبوك ١٤/١٩٦ ، إثبات إمامته بعد وفاة النّبيّ ١/١٩٦ ، إجماع المفسّرين  
على أنّ الآية (= إنّما وليكم الله . . . ) نزلت فيه حين تصدّق بخاتمه في الصّلاة  
٤/١٩٧ ، ولا شكّ أنّها (= الصّفات المذكورة في آية : إنّما وليكم الله . . . )  
منحصرة فيه ٣/١٩٧ ، ولم يكن بعد النّبيّ معصوم غير أمير المؤمنين وأولاده  
إتّفاقاً ٨/١٩٧ ، ويكون إماماً بعد النّبيّ بلا فصل ١٠/١٩٧ ، لم يجعله النّبيّ من  
الجيش (= جيش اسامة ) خاصّة حتى تستقرّ الخلافة عليه ٢٠/١٩٧ . شهادة  
أمير المؤمنين وأمّ أيمن بذلك ٢٣/١٩٧ ، الكلاله على ما روى عن أمير المؤمنين (ع)  
الأخ والأخت لأب وأمّ ١٧/١٩٨ ، بعث (أبو بكر) إلى بيت أمير المؤمنين لما  
امتنع عن البيعة ١/١٩٩ ، فنهاه (= عمّر) عن ذلك (= رجم امرأة حامله . . . )  
٦/١٩٩ ، ولذلك حدّه (= الوليد بن عتبة ) أمير المؤمنين ٣٠٠/١٠ . قال  
أمير المؤمنين قتله (= الوليد بن عتبة ) الله ١٢/٢٠٠ ، تلك القبايح الصّادرة عنهم  
دليل واضح على إمامة أمير المؤمنين ١٦/٢٠٠ ، لك أن تجعل أدلّة إمامة  
أمير المؤمنين جميعاً أدلّة على إمامة باقى الأئمة ٨/٢٠٥ . الإمام من بعده ولده  
الأسنّ أبو محمد الحسن ٢١/٢٠٠ ، نصّ على إمامة الثّاني أعني أبا محمّد الحسن  
١٩/٢٠١ ، وصيّ<sup>١</sup> ولده الحسن وأشهد على وصيّته الحسين ومحمّد<sup>٢</sup> ٢٢/٢٠١ .

أهرمن

المجوس ذهبوا إلى أن خالق الخير هو يزدان وخالق الشر أهرمن أي الشيطان  
٢٠/١٤٣ .

باب (= باب مدينة العلم . علي بن أبي طالب)

الفتاح لباب الشرايع والشارح لكتابتها ٦/٦٧ .

باقر ← محمد بن علي الباقر

روى عن أبي عبدالله الصادق عن أبيه الباقر ١٤/١٧٣ .

البلخي ← الكعبي

ذهب إلى أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد ١٠٥ ١٣ .

جابر ، جابر بن عبدالله الأنصاري

ويؤيد ذلك (= كون أمير المؤمنين إماماً بعد النبي بلا فصل) حديث جابر

١٠/١٩٧ . هم خلفائى يا جابر وأولياء الأمر بعدى ١٠/٢٠٢ .

جالينوس

إن من عدا أفلاطون وجالينوس منهم ذهبوا إلى أن العالم قديم في الجملة ٣/١٥٠ ،

المنقول عنه القول بالتوقف في هذه الأقسام (= المعاد) ٣/٢٠٧ .

جبرئيل

كظهوره في صورة دحية الكلبي ١٣٢ / ١٨ : إنه لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر

بصورته ٢٠/١٣٢ ، أنا النبي بهما (= العنب والرمان) على طبق ١٣/١٧٣ .

جعفر : جعفر بن محمد ، جعفر بن محمد الصادق ، جعفر يدعى بالصادق

ولد بالمدينة وقبض بها مسموماً ٤/٢٠١ ، ثم جعفر بن محمد ١٦/٢٠٢ ، فإذا

انقضت مدة جعفر قام بالأمر بعده ابنه موسى ١١/٢٠٣ ، فإذا مضى محمد فجعفر

ابنه ٧/٢٠٤ ، فقد سئل فقال : « الموازين الأنبياء والأوصياء » ٣/٢١٣ .

جندل



إنّ شخصاً يهودياً اسمه جندل أسلم عند رسول الله ٧/٢٠٣ ، قال جندل قد وجدنا ذكرهم في التّوراة ١٧/٢٠٣ .

حاتم

... بلغ حد التّواتر كوجود حاتم ٢/١٧٤ .

الحجّة القائم المنتظر ← المهدي

الحجّة بن الحسن مظهر كنوز الرّحمة ومظهر رموز القضاء والقدر ٧/٦٧ ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ٩/٢٠٤ .

الحسن ، الحسن بن علي

أخباره (= النبيّ) عن المغيبات كمقتل الحسن والحسين ١٨/١٧٣ . خرج مع رسول الله للمباهلة ٥/١٩٠ ، المراد من قوله « أبنائنا » الحسن والحسين ٦/١٩٠ ، جاءه (= أبا بكر) الحسن والحسين وقالوا : « هذا مقام جدنا ولست له أهلاً » ١٩٩ / ٣ ، الإمام بعد وفاة أمير المؤمنين ولده الأسنّ أبو محمد الحسن ٢٢/٢٠٠ ، ثمّ من بعده الحسن ١٥/٢٠٢ ، ثمّ الحسن بن عليّ ١٧/٢٠٢ . واختار من عليّ الحسن والحسين ٤ / ٢٠٣ ، إذا استشهد أبوك فالحسن بعده ٥/٢٠٤ ، فإذا قضى عليّ فالحسن ابنه ٨/٢٠٤ .

الحسن العسكري ، الحسن يدعى بالأمين

روى عن قائم آل محمد أنّه سئل في حال صباه بحضرة أبيه الإمام الزّكيّ الحسن العسكري أنّه ما المانع عن أن يختار القوم إماماً لأنفسهم ١٤/١٨٦ ، ولد بالمدينة وقبض بها مسموماً ١٤/٢٠١ . فإذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجّة ١٥/٢٠٣ .

حسن بن يوسف بن علي بن المطهر ← المصنّف

استاد البشر ، العقل الحادي عشر ، العلامة المعبر ، الشيخ جمال الملة والدين ٢٢/٦٨ .

## الحسن والحسين

ثمّ ابناه الحسن والحسين ۹/۲۰۳ .

## الحسين

اخباره (= النبي) عن المغيبات كمقتل الحسن والحسين ۱۸/۱۷۳ . خرج مع رسول الله للمباهلة ۵/۱۹۰ . المراد من قوله « أبناؤنا » الحسن والحسين ۶/۱۹۰ ، جاءه (= ابابكر) الحسن والحسين وقالوا: « هذا مقام جدّنا ولست له أهلا » ۳/۱۹۹ ، ثمّ بعد وفاته (= الحسن) ابو عبد الله الحسين الشهيد ۲۳/۲۰۰ ، وصيّ امير المؤمنين ولده الحسن وأشهد على وصيّته الحسين ومحمداً ۲۳/۲۰۱ ، ثمّ أقبل على الحسين وقال: أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك هذا (= كتابي وسلاحى) ۳/۲۰۲ . . . . أن تدفعها (= كتابي وسلاحى) إلى أخيك الحسين ۳/۲۰۲ ، ثمّ الحسين ۱۵/۲۰۲ . واختار من على الحسن والحسين ۵/۲۰۳ ، فإذا انقضت مدّة الحسين قام الأمر بعده على ابنه ۱۰/۲۰۳ ، قال رسول الله للحسين: « يا حسين بنجر من صلبك تسعة من الأئمة » ۴/۲۰۴ .

## خالد

لم يحدّ (= ابوبكر) خالدا ولا اقتصّ منه مع أنّه قتل مالك بن نويرة ۲۲/۱۹۸ ،

## الخصم

جواز إعادة المعدوم غير مسلّم عند الخصم ۱۹/۲۰۸ .

## خضر

أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضر والياس في الأرض وعيسى وإدريس في السماء ۱۹/۲۰۵ .

## خلف الأئمة المعصومين

ابو المظفر شاه طهماسب الحسيني الموسوي الصفوي ۸/۶۸ .

## الخلف الحجّة

فإذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجة ١٦/٢٠٣ .

### الخليل (ع)

حيث قال : « لأحبّ الآفلين » ٧/٨٣ . طريقته آفاقيّة ١١/٨٣ .

### خليل بن احمد العروضي

سئل عن فضائله (= على) فقال : « ما أقول في حقّ رجل أخفى أعدائه فضائله ... » ٣/١٩٣ .

### دحية الكلبيّ

كظهور جبرئيل في صورته ١٨/١٣٢ ، إن جبرئيل لم يحلّ فيه بل ظهر بصورته ٢١/١٣٢ .

### ذى الشّدية

قوله (ص) فيه : « يقتله خير الخلق » ١٥/١٩٤ .

### الرازي

نقل عنه أنّ وجود الواجب بديهيّ لا يحتاج إلى نظر ١٥/٧٥ ، ذهب إلى أن بطلان الدّور بديهيّ لا يحتاج إلى بيان ١٨/٨٥ ، قال : « الإنصاف أنّه لا يمكن الجمع بين إيمان بما جاء به النبيّ (ص) وبين إنكار الحشر الجسمانيّ » ٧/٢٠٩ ، أن يجمعوا بين الشريعة والحكمة على ما استفاد من كلام الشيخ الرئيس في الشفا وصرّح به الرازي ١٨/٢٠٩ .

### رسول الله ← سيد المرسلين ، محمد ، النبي

أي نبيّ الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الأحكام ٢/١٧١ ، الإمام بعده عند قوم العباس بن عبد المطلب ١٧/١٨٧ ، ... حتّى نظر الناس إلى إبط رسول الله ٦/١٨٨ ، دعا وفد نجران إلى المباهلة ٤/١٩٠ ، أولى الأمر من يقوم مقام الرّسول في التّولى لأُمور المسلمين ٧/١٩٧ ، مخالفتهم (= أبي بكر وعمر وعثمان) رسول الله في التّخلف عن جيش أسامة ١٦/١٩٧ ، خالف (= أبو بكر) كتاب الله

حيث منع الإرث عن رسول الله بنجر رواه وحده ٢١/١٩٧ ، خالف (=ابوبكر)  
 الرسول في توليته عمر ١٢/١٩٨ . قال (=ابوبكر) وددت أني سألت رسول الله عن  
 هذا الأمر ٧/١٩٨ ، خالف ابوبكر رسول الله في الاستخلاف ١١/١٩٨ ، قال (=عمر)  
 «أيها الناس ثلاث كن في عهد رسول الله أنا أنهى عنهن...» ١٨/١٩٩ ، أمرني  
 رسول الله أن أوصي إليك (=الحسن) كتابي وسلاحي ١/٢٠٢ ، أمرك رسول الله  
 أن تدفع إلى ابنك هذا (كتابي وسلاحي) ٣/٢٠٢ ، ثم أخذ بيد علي بن الحسين  
 فقال : «أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد» ٤/٢٠٢ ، قال رسول الله :  
 «خلفائي وأوصيائي وحجج الله على الخلق بعدى إثني عشر» ١٩/٢٠٢ ، قال رسول الله :  
 «إن الله اختار من الأيتام يوم الجمعة...» ١/٢٠٣ ، إن شخصاً يهودياً اسمه جندل  
 أسلم عند رسول الله ٧/٢٠٣ ، ثم تلا رسول الله (ص) : «وعاد الله الذين آمنوا  
 منكم...» ١٨/٢٠٣ ، قال رسول الله للحسين : «يا حسين يخرج من صلبك  
 تسعة من الأئمة» ٤/٢٠٤ .

### سعد بن الوقاص

استعمل (=عثمان) سعد بن الوقاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة  
 ٣/٢٠٠ .

### سعيد بن العاص

وعفى عن سعيد بن العاص وغيره من الأعداء ٤/١٩٢ .

### السيد : السيد المرتضى

ذهب إلى أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سمعي ١/٢١٨ ، قال بأن  
 وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفائي ١٤/٢١٨ ، اختار القول بأن  
 إعجاز القرآن للصرفة ٨/١٧٤ ، حقق عصمة الأنبياء في تنزيه الأنبياء ٢٣/١٧٦ .

### سيد المرسلين «رسول الله . محمد ، النبي

قال لأمر المؤمنين : «سوّ فخذشاة فجئني بعراً...» ٢٣/١٧٢ .

سيّدة النساء ، سيّد نساء العالمين ← فاطمة

منع أبوبكر سيّدة النساء عن فدك ٢٣/١٩٧ . ردّها (=الفدك) عمر بن عبدالعزيز إلى أولاد سيّدة النساء ٣/١٩٨ ، فأضرم فيه (= أبوبكر في بيت أمير المؤمنين ) النّار وفيه سيّدة نساء العالمين ٢/١٩٩ ، كشف (= أبوبكر) بيت سيّدة النساء ثم ندم على ذلك ٤/١٩٩ ، خرق (= عمر) كتاب سيّدة - نساء العالمين ١٩/٩١٩ .

### الشّارع

انتفاء قبح الكذب منه على تقدير عدم كون الحسن والقبح عقليّين ٢/١٥٥ .

الشّارحين ( بعض ... )

صرف الواجب ههنا عمّا هو المتعارف في الأصول وحمله على ما يكون جهله سببا لإستحقاق العقاب ١٢/٧٠ ، استدلّ بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبىّ واللّسانىّ بكلّ ما جاء به النّبيّ (ص) ١٣/٧٧ ، توهمه ١٤/١٠٤ ، جعل مجموع المقدّمين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب ١/١٠٨ ، جعلهم « ولهذا ... » إشارة على دليل على حده ليس على ما ينبغى ١٧/١٥٣ ، يستفاد من كلامه أنّ قول المصنّف: « فلا بدّ من التّكليف » تفريع على ما قبله ١٦/١٦٣ .

### الشّيخ

وجب حمل كلامه على أنّه أراد بالمعنى القائم بالغير ١/١٢٦ ، هذا الحمل لكلامه مما اختاره محمّد الشهرستاني ٥/١٢٦ ، ذهب إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عقليّ ١/٢١٨ ، قال بأنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عينيّ ١٤/٢١٨ .

### الشّيخ الرئيس

أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والحكمة على ما يستفاد من كلامه في الشفاء ١٨/٢٠٩ .

الشّهـرستاني ← محمد الشهرستاني

اختار هذا الحمل لكلام الشّيخ ٥/١٢٦ .

## صاحب التجريد

قد زاد على هذه الصفات صفات ثبوتية اخرى مثل الجود والملك والقيومية ونحوها ۷/۹۸ ، إن أريد بالصفات مطلق الصفات فهي غير منحصرة فيما ذكره المصنف و صاحب التجريد ۱۳/۹۸ . عنون الفصل السابق باثبات الصانع وصفاته ۹/۱۵۱ ، ... النص المتواتر الذي استدلت به المصنف على إمامة امير المؤمنين وهو مخالف لكلام صاحب التجريد ۷/۱۹۵ .

## صاحب التلويح

صرح بأن ثبوت الشرع موقوف على أمور منها صفة الكلام ۱۱/۱۲۳ .

## صاحب الصحائف

اعترض بأن اللازم مما ذكر ليس إلا افتقار صفة إلى أخرى نشأت من الذات ۱۱/۱۲۰ .

## صاحب المواقف

له رسالة مفردة في تحقيق الكلام النفسى ۱۸/۱۲۵ ، ماقال من أن صدق النبى لا يتوقف على صدق كلامه تعالى منظور فيه ۱۲/۱۲۷ ، جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ۳/۱۳۲ ، قال : « ... هذا الوجه مبنى على أن الوجوب وجودى » ۱۰/۱۴۷ .

طهماسب ( شاه ... ) ← ابوالمظفر

الطوسى ← المحقق الطوسى . العلامة الطوسى

عاصم

أكثر القراء كابى عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه (= على) ۷/۱۹۳ .

العباس ، العباس بن عبد المطلب

هو الإمام بعد رسول الله عند قوم ۱۷/۱۸۷ . ممن ادعى له الإمامة ۱۶/۱۹۰ .

عبدالله بن رافع

قال : « دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما ... » ۲۲/۱۹۱ .

عبدالله بن عمر

أسقط (= عثمان) القَوَد عن عبدالله بن عمر ٨/٢٠٠ .

عبدالله بن مسعود

بيننا نحن عند عبدالله بن مسعود إذ يقول لنا شاب ... ١٠/٢٠٤ .

عثمان

يطلق عليه عند أهل الحقّ الخليفة دون الإمام ١٤/١٧٧ . لكلّ واحد من أبي بكر وعمر وعثمان قبايح مشهورة ١٢/١٩٧ ، أمّا قبايح عثمان فلانّه ولّى من ظهر فسقه ١/٢٠٠ .

العلامة الطوسي ، الطوسي ، المحقق الطوسي

شنع على الفلاسفة مع توغلّه في الانتصار لهم ١٥/١١٢ .

عليّ ، علي بن أبي طالب ، أمير المؤمنين

قال النبيّ له : « افعل هذا مثل ما فعلت » ٤/١٧٣ و ٥ ، الإمام بعد الرسول بلا فصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ١٢/١٨٧ ، من كنت مولاه فعلىّ مولاه ١٧/١٨٨ ، خرج مع رسول الله للمباهلة ٥/١٩٠ ، قوله (ص) : « أقضاكم علىّ » ٨/١٩١ ، كونه أشجع النّاس بعد النبيّ ١١/١٩٢ ، ما لعليّ ونعيم يقنيّ ولذّة لا تبقى ٢١/١٩١ ، إئتوني بعليّ ١٦/١٩٢ ، وقوله : « أنا سيد العالمين وعليّ سيّد العرب » ١٣/١٩٤ ، من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه .... فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب ٢١/١٩٤ ، قال عمر : « لولا عليّ لهلك عمر » ٩/١٩٩ ، أوّلهم أخى عليّ ١٥/٢٠٢ ، قيل يا رسول الله : « من أخوك » ؟ قال : « عليّ بن أبي طالب » ٢١/٢٠٢ ، واختار من عليّ الحسن والحسين ٤/٢٠٣ ، أوّلهم سيّد الأوصياء ووارث الأنبياء أبو الأئمة النّجباء عليّ بن أبي طالب ٩/٢٠٣ ، يا عليّ إذا كان يوم القيامة اقعد أنا وأنت وجبرئيل على الصّراط ٢٢/٢١٢ .

علي بن الحسين ، علي ويلقب بزین العابدین

ثم بعد وفاته (= الحسين) أبو محمد علي بن الحسين زين العابدين ۱/۲۰۱ .  
ثم أخذ بيد علي بن الحسين فقال : « أمرك رسول الله أن تدفع إلي ابنك محمد »  
۴/۲۰۲ . ثم علي بن الحسين ۲۵/۲۰۲ ، فإذا انقضت مدة علي قام الأمر بعده  
إبنه محمد ۱۱/۲۰۳ . فإذا استشهدت فعلي ابنك ۶/۲۰۴ .

علي بن محمد . علي بن محمد الهادي : علي يدعي بالنقي  
ولد بالمدينة وقبض بستر من رأي مسموماً ۱۲/۲۰۱ . ثم علي بن محمد ۱۷/۲۰۲  
فإذا انقضت مدة علي قام بالأمر بعده ابنه الحسن ۱۳/۲۰۳ . فإذا قضى محمد  
فعلي ابنه ۸/۲۰۴ .

علي بن موسى الرضا . علي يدعي بالرضا  
ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموماً ۱۰/۲۰۱ . ثم علي بن موسى الرضا ۱۷/۲۰۲ ،  
فإذا انقضت مدة علي قام بالأمر بعده ابنه محمد ۱۲/۲۰۳ . فإذا قضى موسى  
فعلي ابنه ۷/۲۰۴ .

## عمار

ضرب (= عثمان) عمار حتى أصابه فتق ۷/۲۰۰ .

## عمر

يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الإمام ۱۳/۱۸۷ ، بعد ما سلم الراية إلى  
أبي بكر وعمر وانهزم المسلمون ۱۶/۱۹۲ ، لكل واحد من أبي بكر وعمر وعثمان  
قبايح مشهورة ۱۲/۱۹۷ . وهو (= ابوبكر) أخذ الخلافة واستخلف عمر  
۱۲/۱۹۸ ، خالف (= ابوبكر) الرسول في توليته عمر ۱۲/۱۹۸ ، أنكر علي ذلك  
(= قتل خالد مالك بن نويرة) ۲۳/۱۹۸ . أما قبائحه فلأنه أمر بجرم امرأة حامله  
۵/۱۹۹ ، قال : « لولا علي لهلك عمر » ۹/۱۹۹ ، قال : « كل أفقه من عمر  
حتى المخدرات في الحجال » ۱۴/۱۹۹ . فلقبها (= سيّدة نساء العالمين) عمر  
فأخذ منها الكتاب وخرقه ۲۲/۱۹۹ .



## عمر بن عبد العزيز

ردّها (= الفدك) إلى أولاد سيّدة النساء ١٩٨/٢ .

عيسى ، عيسى بن مريم ← المسيح

نقل عن النصارى أنّه تعالى ' حلّ فيه ١٣٢/١٠ ، ما نقل عن الإنجيل مما يدلّ على أنّه عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله فيه ١٣٢/١٢ ، من أراد أن ينظر إلى عيسى ' في عبادته ١٩٤/٢٠ ، فينزل روح الله عيسى بن مريم فيصلّي خلفه ٢٠٢/٢٣ ، أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضرو إليّاس في الارض وعيسى وإدريس في السّماء ٢٠٥/١٩ .

## الغزالي

نقل عنه أنّ وجود الواجب بديهيّ لا يحتاج إلى نظر ٧٥/١٤ .

فاطمة ← سيّدة النساء

خرجت مع رسول الله للمباهلة ١٩٠/٥ ، المراد من قوله « نسائنا » فاطمة ١٩٠/٧ ، قوله (ص) لفاطمة : « إنّ الله أطلع على أهل الارض فاختار منهم أباك ... » ١٩٣/١٣ .

## فجاءة السلمى

أحرق (= ابوبكر) بالنّار فجاءة السلمى مع أنّ النّبيّ نهى عن ذلك ١٩٨/١٤ .

## القاضى

ذهب إلى أنّ المؤثر في أفعال العباد قدرة الله تعالى في أصل الفعل وفرة العبد في وصفه ١٥٥/٢٢ .

الكعبى ← البلخى

قال أنّهما (= كونه تعالى سميعاً و بصيراً ) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ١١٧/١٦ .

الكليم ← موسى

حيث قال : « ربّي الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » ۹/۸۳ . طريقته  
جامعة القسمين ( = آفاقية وانفسية ) ۱۲/۸۳ .

#### لقمان

كما نقل في عمر نوح لقمان ۱۸/۲۰۵ .

المحقق الطوسي ← الطوسي ، العلامة الطوسي

اختار القول بأن بطلان الدور بديهي لا يحتاج إلى بيان ۱۸/۸۵ .

محمد ← رسول الله ، سيد المرسلين ، النبيّ

مدينة العلم ۶/۶۷ ، الاجماع اتفاق أهل الحل العقد من أمة محمد (ص) ۲۱/۷۱ ،

ذكر نسبه لزيادة التوضيح ۱۸/۱۹۰ . قال عمر في موت النبيّ : « والله مامات

محمد » ۱۱/۱۹۹ ، يا محمد أترى الله يحيي هذا بعد مارم ۵/۲۰۹ .

محمد بن علي الباقر ← باقر

ولد بالمدينة وقبض بها مسموما ۳/۲۰۱ ، أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك

محمد ۵/۲۰۲ ، ثم محمد بن علي ۱۵/۲۰۲ ، ثم أخذ بيد علي بن الحسين فقال :

« وأمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد ۵/۲۰۴ ، فإذا مضى عليّ فمحمد

ابنه ۶/۲۰۴ .

محمد بن علي الجواد ، محمد يدعى بالتق

ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموماً ۱۰/۲۰۱ ثم محمد بن علي ۱۷/۲۰۲ ، فإذا

انقضت مدة عليّ قام بالأمر بعده ابنه محمد يدعى بالتق ۱۳/۲۰۳ ، فإذا

قضى عليّ فمحمد ابنه ۷/۲۰۴ ، وإذا انتهت مدة محمد قام بالأمر بعده ابنه علي

۱۴/۲۰۳ .

محمد بن الحسن المهدي صاحب الزمان ← المهدي

ولد بسر من رأى وبقي ۱۶/۲۰۱ ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً

۱۸/۲۰۲ .

محمد [ بن حنيفة ]

وصى أمير المؤمنين ولده الحسن وأشهد على وصيته الحسين ومحمداً ٢٣/٢٠١ .

محمد الشهرستاني ← الشهرستاني

محمد بن مسلمة

لم يعرف ( =ابوبكر ) ميراث الجدة فأخبره المغيرة بن مسلمة ٢٠/١٩٨ .

المرتضى ← السيد المرتضى

مروان

عفى<sup>١</sup> عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له ٣/١٩٣ .

مسروق

روى من طريق المخالفين عن مسروق ١٠/٢٠٤ .

المسيح ← عيسى

... النصارى القائلين بحلوله تعالى<sup>١</sup> فى المسيح ٣/١٣٦ .

المصنّف ← حسن بن يوسف بن على بن المطهر [ العلامة الحلّى ] .

إختصر كتاب مصباح المتهجد ١/٦٩ ، لم يجعل التحميد جزءاً لهذا الباب كالتسمية

اكتفاء بما تضمنته البسملة ١٢/٦٩ ، جعل الواجب معرفة أصول الدين ١٣/٧٠ ،

المختار عنده الإيمان هو التصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدليل ٦/٧٧ ،

بيّن المفهومات الثلاثة (= الواجب الوجود ، الممكن الوجود ، الممتنع الوجود )

قبل الشروع فى المقصود ٩/٧٩ ، إختار مذهب الحكماء فى الاستدلال بالإيمان

على ثبوت الواجب ١٤/٨٣ ، إن أريد بالصّفات مطلق الصّفات فهى غير منحصرة

فيما ذكره المصنّف ١٣/٩٨ ، أشار إلى 'ردّ أقوال المنكرين بعموم علمه تعالى

١/١١١ ، فى كلامه إشارة إلى أن الإرادة يطلق فيما بينهم على معنيين أحدهما خاصّ

والآخر عامّ ١٥/١١٥ . أشار الى التمسك بالنصوص الدالة على كونه شامعاً

بصيراً ١٤/٢١٨ . لوجه مناسب لجمعه عدّة من الصّفات وعدّها صفة واحدة

من الصفات السلبية ١٣٦ / ٧ . إحتجّ على قيام الصفات الاعتبارية المتجددة به تعالى ' ١٣٦ / ١٥ . أراد أن يشير إلى برهان التمانع بعد الإشارة إلى أدلتهم السمعية ١٤٤ / ١٥ ، أشار إلى اثنين من أدلة المعتزلة في الحسن والقبح ١٥٢ / ٢٣ . أشار إلى ' أن الضرورة قاضية بأن أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم ١٥٦ / ٨ . أشار إلى ' أن العلم الضروري بقبح القبيح وحسن الحسن غير كافٍ في الزاجر ١٦٤ / ٥ ، قوله : « فلا بدّ من التكليف » تفريع على ما قاله من وجوب الغرض في أفعاله تعالى ' ١٦٣ / ٦ ، المعنى العرفي للنسبة يناسب تعريفه ١٦٩ / ٩ . شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين في كلام مشايخ المحققين سيجيء في كلامه ١٧١ / ١٧ ، كلامه يلايم هذا الوجه ١٧٤ / ٢ ، مقصوده أن نصب الإمام واجب على الله تعالى ' عند انتفاء النبيّ ١٨١ / ١ . . . النص المتواتر الذي استدلّ به على إمامة أمير المؤمنين ١٩٥ / ٧ ، ألف كتاباً في الإمامة وسمّاه الفين ٢٠٠ / ١٨ ، قال : « إتفق المسلمون كافة على وجوب المعاد البدنيّ » ٢٠٧ / ٤ .

## معاويه

ولّى (= عثمان) معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة ٢٠٠ / ٣ .

## معروف الكرخي

مع رفعة مكانه كان بواب دار أبي الحسن على بن موسى الرضا ٢٠٤ / ٢١ .

## المعصوم

مداراتفاق الحلّ والعقد عندنا على دخول المعصوم في المتفقيين ٧١ / ٢٢ .

## المغيرة

لم يعرف (= ابوبكر) ميراث الجدّة فأخبره المغيرة ١٩٨ / ١٩ .

موسى ، موسى بن عمران ← الكلم

إنّ موسى ' سأل الروية حيث قال : « ربّ أرني أنظر إليك » ١٤١ / ٢٣ ، فتدلّ

الآية على نفي رؤية موسى له تعالى أبدا وأذا لم يره موسى 'أبدا لم يره غيره ٢١/١٤٠، كيف يقدر موسى على رؤيته بالبصر ١٥/١٤١، إن رؤية موسى يستلزم استقرار الجبل في حال التجلي ١٥/١٤١، انفجار العين له بضربته العصاء عليه ٢٠/١٧٢، النبوة المشتركة كنبوة موسى وهارون ٥/١٨٠، من أراد أن ينظر إلى موسى في هيئته ٢٠/١٩٤، قد بشرنا موسى بن عمران بك وبالأوصياء من ذريتك ١٧/٢٠٣.

موسى بن جعفر، موسى يدعى بالكاظم

ولد بالابواء وقبض ببغداد مسموما ٦/٢٠١، ثم موسى بن جعفر ٢٠٢، فإذا انقضت مدة موسى قام بالأمر بعده ابنه على ١٢/٢٠٣، فإذا قضى جعفر فموسى ابنه ٧/٢٠٤.

المهدي، محمد بن الحسن المهدي ← صاحب الزمان الحجة القائم المنتظر

قبل: «من ولدك»؟ قال: «المهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا» ٢١/٢٠٢. يخرج فيه ولدى مهدي فينزل روح الله عيسى بن مريم ٢٣/٢٠٢، ياحسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمة منهم مهدي هذه الأمة ٥/٢٠٤.

النبي ← رسول الله، سيّد المرسلين، النبي

يحصل له جميع تلك المعارف أو بعضها بالبديهة لا بدليل ١٤/٧٥، إن النبي (ص) والأئمة (ع) كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والإنقياد لأحكام الشرع ٢٢/٧٥، الإسلام هو تصديق النبي ٤/٧٧، ما قال صاحب المواقف من أن صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى منظور فيه ١٢/١٢٧، لو لم يتوقف صدق كلامه على صدق كلام الله تعالى... ١٧/١٢٧، إنه أظهر المعجزة كالقرآن ٥/١٧٢، أراد أن يدعوهم (= بنى هاشم) إلى الإسلام ٣/١٧٣ و٥، إنه أتى بقدر زجاج فيه ماء قليل... ١٦/١٧٢، قال لأمر المؤمنين على: «إفعل غدا مثل ما فعلت» ٤/١٧٣ و٥، أظهر تلك المعجزات وادّعى النبوة ٢٠/١٧٣.

الرمّان الذی أكل منها حين مرض ۱۷۳/۱۲ . إنّ النبی يجب أن يكون معصوماً ۱۷۴/۱۸ ، صدور الذنب عنه سهوا لا یخلّ بالوثوق ۱۷۵/۲۰ . يجب أن يكون منزّها عن جميع ما یوجب التّنزّه عنه ۱۷۷/۲ ، يجب أن يكون متّصفاً بصفات الکمال ۱۷۸/۱ : فمقصود المصنّف أنّ نصب الإمام واجب علی الله تعالى عند انتفاء النّبی لحفظ الشرع ۱۸۱/۱ ، وجوب عصمة من أوّل عمره إلى آخره ۱۸۳/۱۸ ، الإستدلال علی وجوب عصمة النّبی ۱۸۴/۵ ، يجب أن يكون أفضل زمانه ما ذكره من وجوب عصمة النّبی جاز فی الإمام بعینه ۱۸۵/۱۷ : النّصّ المتوار من إمامة أمير المؤمنين ۱۸۷/۲۳ ، رجوعه عن حجة الوداع نزل بغدير خم حين ۱۸۸/۲ قال : « الحمد لله علی إكمال الدین » الخ ۱۸۸/۹ ، من احتاج النّبی إليه فی أمر الدین أفضل من غيره ۱۹۰/۸ ، احتياجه فی إتمام أمر المباهلة إليهم دون غيرهم ۱۹۰/۸ ، ثبت أنّه (= علی) أفضل الناس بعد النّبی ۱۹۰/۱۲ ، لم یکن أحد غيره وأمیر المؤمنین بهذه المرتبة من الزّهد ۱۹۲/۳ ، كان أمير المؤمنين أزهد الناس بعده ۱۹۲/۴ ، ثبت أنّه (= علی) الإمام بعد النّبی لا غيره ۱۹۲/۵ ، الأدلّة علی إمامة أمير المؤمنين بعد النّبی لانحصی ۱۹۲/۹ ، كونه (= علی) أشجع الناس بعده ۱۹۲/۱۱ ، قال فی يوم الأحزاب : « لضربة علیّ ... » ۱۹۲/۱۴ ، كونه (= علی) أجود الناس بعد النّبی ۱۹۲/۱۹ ، أنّه (= علی بن ابی طالب) ادّعی الإمامة بعد النّبی بلا فصل ۱۹۳/۱۳ ، فهو (= علی بن ابی طالب) إمام بعد النّبی بلا فصل ۱۹۳/۱۴ . ومحاربة الجنّ حين مسيره (= علی بن ابی طالب) مع النّبی إلى غزوة نبي المصطلق ۱۹۳/۲۱ ، أنّه (= علی بن ابی طالب) ادّعی الإمامة بعد النّبی بلا فصل ۱۹۴/۲ ، النصوص الجلیّة منه كقوله : « سلّموا علیّ علیّ بإمرة المؤمنين » ۱۹۴/۵ ، تلك النصوص تدلّ علی إمامة أمير المؤمنين بعد النّبی بلا فصل ۱۹۴/۲۳ . ولم یکن عند نزول الآیة نزاع بل بعد وفاة النّبی ۱۹۶/۲ ،

إنّ إمامة أمير المؤمنين إنّما كانت بعد وفاته ١٠/١٩٦ ، إثبات إمامة أمير المؤمنين بعد وفاة النبي ١١/١٩٦ ، استخلاف النبيّ الأمير المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك ١٤/١٩٦ . ولم يكن بعد النبيّ معصوم غير أمير المؤمنين وأولاده اتفاقاً ٨/١٩٧ ، فيكونون (= أمير المؤمنين وأولاده) بعد النبيّ أئمة مطلقاً ٩/١٩٧ . ويكون أمير المؤمنين إماماً بعد النبيّ بلا فصل ١٠/١٩٧ ، إنّ مقصود النبيّ بعدهم (= أبي بكر وعمر وعثمان) عن المدينة ١٩/١٩٧ ، صدق (= أبو بكر) أزواج النبيّ (ص) في ادّعاء الحجرة لهنّ من غير شاهد ١/١٩٨ ، عزله (= أبا بكر) بعد ما وليّة أمر الصدقات ١٣/١٩٨ . أحرق (= أبو بكر) بالنار فجاءة السلمي مع أنّ النبيّ نهى عن ذلك ١٤/١٩٨ ، إنّ النبيّ أعطاهما (= الجدة) السّدس ٢٠/١٩٨ . قال عمر في موت النبيّ لم « والله مامات محمد » ١٠/١٩٩ ، أعطى (= عمر) أزواج النبيّ (ص) ومنع أهل البيت من ختمهم ١٥/١٩٩ . ولم يكن ذلك (= تفضيل العرب على العجم) في زمن النبيّ ١٧/١٩٩ . جعل الناس في الماء والكلاء شراً ٥/٢٠٠ ، قوله : « أنا مدينة العلم وعلى بابها » ١٩/٢٠٠ النّصّ المتواتر من النبيّ على إمامة هولاء الأئمة ١٠/٢٠٢ . كان يخبر بشبوت هذا المعاد ١١/٢٠٨ . يجب الإقرار بكلّ ما جاء به النبيّ ٧/٢١١ ، يجب أن يكون معصوماً ١١/٢١١ . المعتبر في الإيمان شرعاً هو الإقرار بكلّ ما جاء به النبيّ ١٨/٢١١ ، كل ما جاء به من الأمور الممكنة يجب الاعتراف به ١٨/٢١٢ ، مما جاء به ويجب الاعتراف به مسألة القبر ٢٢/٢١٣ . إنّ ثبوت الثواب والعقاب مما جاء به النبيّ ٣/٢١٥ .

### النظام

ذهب إلى أنّه تعالى لا يقدر على القبائح ١٢/١٠٥ . يقول أنّه تعالى لا يقدر على القبيح ١٧/١٠٦ . لم يفرق بين التأثير في صحّة الوقوع ٢٢/١٠٦ .

### نوح

من أراد أن ينظر إلى نوح في تقواه ١٩/١٩٤. كما نقل في عمر نوح ولقمان ١٨/٢٠٥  
الوليد: الوليد بن عتبة

ولّى (= عثمان) الوليد بن عتبة فشرب الخمر وصلّى وهو سكران ٢/٢٠٠.  
أسقط (عثمان) الحدّ عن وليد بن عتبة ٨/٢٠٠، أمّا وجوب الحدّ على الوليد  
فلشربه الخمر ١٠/٢٠٠.

هرمز

أمّا وجوب القود على بن عمر فلأنّه قتل هرمزان ملك أهواز ٩/٢٠٠.

يزدان

المجوس ذهبوا إلى أنّ خالق الخير هو يزدان وخالق الشرّ أهرمن أي الشيطان  
٢٠/١٤٣.

نوحنا

وهو واحد من الحواريتين ١٢/١٣٢.



## فهرست نام فرقه ها و گروه ها

آله (= آل محمد)

خزّان خزائن المعارف والحكم وأبوابها ٧/٦٧ .

أزواج النبیّ

أعطی (= عمر) أزواجَ النَّبِيِّ ومنع أهل البيت من خمسهم ١٥/١٩٩ .

الإسماعيلیه

یوجبون الإمامة على الله تعالى لیكون معرفاً لذاته وصفاته ١٩/١٨٠ ، وافقوا  
أهل الحقّ فی أنّ الإمامة واجب على الله تعالى عقلاً ١٩/١٨٠ ، وافقوا أهل الحقّ  
فی أنّ الإمام يجب أن یكون معصوماً ٦/١٨٢ .

الأشاعرة

مذهبهم كون الصفات زائدة على الذات ٢٣/٧٢ ، یكفی وجوب معرفته تعالى  
مطلقاً فی إثبات وجوب النظر فی معرفته عقلاً أو شرعاً على ما هو المتنازع بین  
المعتزلة والأشاعره ١٠/٧٥ ، ذهبوا إلى أنّ الصفات زائدة على الذات مترتبة  
عليها ١١/١٠٧ ، منعوا القول بأنّ الأمر بما یراد والنهی عمّا یراد قبیحان ١٣/١١٦ ،  
مذهب [بعض] بهم أنّ الوجوب الذّاتی كما یدلّ على نفس البقاء یدلّ على نفي كونه  
صفة وجودیة زائدة على الذات ٣/١٢٠ ، قالوا إنّ كلامه تعالى یطلق على معنی  
قائم بذاته یعبر عنه بالعبارات المختلفة ٢٢/١٢١ ، اختارت القیاس الأول  
واضطروا إلى القدح فی القیاس الثانی ١٢/١٢٢ ، منعوا اصغری القیاس بناء على

أنّ كلامه تعالى ليس مركباً من الألفاظ والحروف ١٢٢/١٣ ، القياسين متعارضين على رأيهم ١٢٢/١٨ ، المراد بالكلام الحروف لامعانيها كما هو المشهور عندهم ١٢٤/٤ ، زعموا من أن معنى كونه تعالى متكلماً أنّه متّصف بالكلام النفسى ١٢٤/٧ ، إنّ الدليل الثانى (= انّ الله تعالى منزّه عن الكذب لاستحالة النقص عليه) من أدلّة الأشاعرة ١٢٧/٧ ، حلول الصفات فى ذات الواجب على رأيهم ١٣٢/٣ ، الإجماع لا يفيد على رأيهم فلا يتمّ الاحتجاج به على المطلب اليقضى ١٣٧/١٣ ، خالفوا المعتزلة والحكماء فى رؤية الله ١٣٨/١٨ ، جوزوا الروية فى البارى تعالى فى الدّنيا والآخرة عقلاً ١٣٨/٢٣ ، المجسّمة والكرامية يوافقونهم فى تجويز أصل الروية ١٣٩/٣ ، يقولون بأنّ الروية البصرية جائزة فيه تعالى من غير مقابلة ١٣٩/١٨ ، والتعرّض للجسميّة تعريض للأشاعرة بأنّهم من المجسّمة فى الحقيقة ١٤٠/٨ ، تعليق عدم الواجب بعدم الصفات الحقيقية على رأيهم ١٤٢/٢١ ، قالوا بسبع صفات حقيقة له تعالى ١٤٩/٥ ، قالوا لاحكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها ١٥٢/١٥ ، زعموا أنّه لا معنى لوجوب الشئ على الله تعالى ، ١٥٢/٧ بعض المتكلمين منهم قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها ، ١٤٩/٩ ذهب [أكثرهم] إلى أنّ المؤثر فى أفعال العباد قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم ١٥٥/٢٠ ، المقصود بيان مدخلية قدرة العبد ردّاً لمذهب الأشاعرة ١٥٦/٢١ ، قالوا أنّه لا يبيح منه تعالى ولا واجب عليه ، ١٥٩/١٤ من أوهامهم فى بطلان إختيار العباد ، ١٥٨/٣ ذهبوا إلى أنّه لا يجوز تعليل أفعاله بشئ من الأغراض ١٦٠/١٦ ، ذهبوا إلى أنّ القبيح كالحسن بإرادته تعالى ، ١٦٠/١٠ استدّلوا بأنّ الله تعالى لو كان فعله معللاً بالغرض لكان ناقصاً فى ذاته ، ١٦١/١٥ قد يجب الغرض على الله تعالى خلافاً لهم لأنّهم لا يوجبون شيئاً عليه تعالى ١٦٧/١٤ ، قالت إنّ ثبوت الثواب والعقاب سمعى ٢١٥/٦ ، ذهبوا إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سمعى ٢١٨/١

## أصحاب

توهموا أن مراد الأشعري ( من قوله : إن الكلام هو المعنى النفسى ) مدلول اللفظ وهو القديم عنده ٢٠/١٢٥ .

## اصحاب العدل والتوحيد

المعتزلة سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ٧/١٥١ .

## الاصوليّين

الدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى ١٩/٧٣ ، المتعارف عندهم إطلاق كلام الله على هذا المؤلف الحادث ١٩/١٢٤ ، المراد من النص هيئتنا ما يقابل الظاهر كما هو مصطلحهم ٢١/١٨٦ .

## الاطباء

المزاج كيفة متشابهة حاصلة للمركبات العنصرية على مذهبهم ٢٠/١٣٣

## الأنبياء

قد تواتر وتوارث عنهم انه تعالى متكلم ٩/١٢٣ : انعقد على نفي الشريك عنه تعالى اجماع الأنبياء عليهم السلام ٦/١٤٤ ، يجوز أن لا يكونوا عالمين ببعض الأحكام الشرعية في بعض الأوقات حتى نزول الوحي ١٦/١٤٢ ، الدليل السمعى على نفي الشريك عنه تعالى اجماع الأنبياء ١١/١٤٤ ، كونها (= الكبار) أقوى المعاصى وأبعدها من الصدور عنهم ١٦/١٧٦ ، الخوارج جّوزوا مطلق الذنوب عليهم ٢٠/١٧٤ : خبر مساواة الأنبياء ١٩/١٩٤ .

## الأنصار

فضّل (= عمر) في القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار ١٦/١٩٩ .

## أهل الإنجيل

حكمتُ بين أهل الإنجيل بإنجيلهم ٢٣/١٩٠ .

## أهل البيت

إجماع من عدا أهل البيت باطل بالإجماع ٤/١٩٥ . أعطى (= عمر) أزواج النّبيّ  
ومنع أهل البيت خمسهم ١٥/١٩٩ .

### أهل التوراة

لحكمتُ بين أهل التّوراة بتوراتهم ٢٣/١٩٠ .

### أهل الحق

... ما تقرّر عندهم من أنّ الله تعالى ليس فاعلاً للشّرور والقبائح ١٦/١٠٦ .  
ذهبوا إلى أنّ المعلوم ليس بشيء خلافاً للمعتزلة ١٩/١٠٧ ، قالوا : إرادة الله  
تعالى هي العلم بالنّفع والمصلحة الدّاعية إلى الإيجاد في الفعل أو المفسدة الصّارفة  
عنه في التّرك ١١٧/٥ . المختار عندهم مذهب المعتزلة والحكماء (= في مسألة روية  
البارى تعالى ) ١١/١٣٩ ، المختار عندهم أنّه ليس الواجب صفة موجودة زائدة  
على ذاته ٢/١٤٩ ، المختار عندهم مذهب المعتزلة في أفعال العباد ٤/١٥٦ ، المختار  
عندهم مذهب المعتزلة في الحسن والقبح ٢٢/١٥٢ . مذهبهم تأثير قدرة العبد فقط  
في أفعاله الإختاريّة ٢٣/١٥٦ . المختار عندهم مذهب المعتزلة في أنّه تعالى يترك  
القبيح و يفعل الواجب ١٨/١٥٩ ، المختار عندهم مذهب المعتزلة في أنّه تعالى  
يفعل لغرض ١٨/١٦٠ ، إنّ الجهال حتّى الكفّار مكلفون بالشّرايع عندهم  
٤/١٦٣ ، فسرّ المعجزة بعض المتأخّرين من أهل الحقّ بثبوت ما ليس بمعتاد  
أونفى ما هو معتاد ٩/١٧١ ، النّبيّ يجب عصمته عندهم ١٣/١٧٥ ، ذهبوا إلى أنّ  
الإمامة واجب على الله تعالى عقلاً ١٩/١٨٠ ، يوجبون الإمامة على الله تعالى لحفظ  
قواعد الشّرع ٢٠/١٨٠ ، يجب أن يكون الإمام معصوماً عندهم ٥/١٨٢ ،  
يطلق على أبي بكر وعمر وعثمان الخليفة دون الإمام عندهم ١٤/١٨٧ . الإمام  
بعد رسول الله أمير المؤمنين على بن أبي طالب عند أهل الحقّ ١٨/١٨٧ ، قد بلغ  
حد التّواتر عند أهل الحقّ ١٥/٢٠٤ . . . ووجوب العدل على الله تعالى على ما هو  
مذهبهم ٤/٢٠٨ ، قال أهل الحقّ الثّواب واجب عقلاً وسمعا ٦/٢١٥ .

## اهل الحق من الفرقة الناجية

المختار عندهم أن وجود الواجب عينه ١٢/٨٠ .

## أهل الحل والعقد

مدارا اتفاهم عندنا على دخول المعصوم في المتفقين ٢١/٧١ ، اعم من أن يكون جميع العلماء أو بعضهم ١/٧٢ ، ذهب أهل السنة إلى أن الإمامة تثبت ببيعة أهل الحل والعقد ٢/١١٦ .

## أهل الزبور

لحكت بين أهل الزبور بزبورهم ١/١٩١ .

## اهل السنة

ذهبوا إلى أن الإمامة واجب على العباد سمعاً ٢١/١٨٠ ، ذهبوا إلى أن الإمامة تثبت ببيعة أهل الحل والعقد ١/١٨٦ .

## اهل الفرقان

لحكت بين أهل الفرقان بفرقانهم ١/١٩١ .

## اهل الضلال

امّا حديث مقابلة الإجماع فكلام واه مبنى على مذهب أهل الضلال ٤/٢٩٥ .

## اهل الكوفة

استعمل (=عثمان) سعد بن وقاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ٣/٢٠٠ .

## الاولياء والاولياء

إن خرق العادة جازر إجماعاً سيّما من الأولياء والأوصياء ٢٠/٢٠٥ .

## الأئمة

إن النبي والأئمة كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والإنقياد لأحكام الشرع ٢٣/٧٥ ، في إثبات الإمامة لهم ١/١٧٩ ، لك أن تجعل أدلة إمامة أمير المؤمنين جميعاً أدلة على إمامة باقي الأئمة ٨/٢٠٥ .

### الأئمة الأحد عشر

ثبت إمامة الأئمة الأحد عشر بالأدلة السابقة ٧/٢٠٢ ، ثبت إمامتهم بالأدلة السابقة ٧/٢٠٢ ، لكن القدر المشترك منها هو إمامة الأئمة الأحد عشر ١٥/٢٠٤ .

### الأئمة الاثني عشر

... إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على إمامتهم ٢١/١٩٤ ، بنص كل إمام سابق منهم على إمامة لاحقه ١٨/٢٠١ .

### أئمة التفسير

اتفقوا على أن المراد من قوله « أبناءنا » الحسن والحسين ٦/١٩٠ ، كلمة « انما » للحصر باتفاق أئمة التفسير ١٢/١٩٥ .

### ائمة العربية

كلمة « انما » للحصر باتفاق أئمة التفسير والعربية ١٢/١٩٥ .

### الائمة المعصومون (ع)

يحصل لهم جميع تلك المعارف أو بعضها بالبديهة لا بالدليل ١٤/٧٥ ، نقل عن بعض غلاة الشيعة أنه تعالى حل في الأئمة المعصومين ١٧/١٣٢ ، شيوع إطلاق المعجزة على كرامتهم في كلام مشايخ المحققين ١٧/١٧١ ، أولى الأمر وهم الأئمة المعصومون ٦/١٩٧ . ثبت ان كل واحد منهم كان أفضل أهل زمانه ١٧/٢٠٤ ، لم يكن أحد غيرهم معصوماً ٢/٢٠٥ .

### الائمة والخلفاء

سئل جندل عن الأئمة والخلفاء من بعده ٧/٢٠٣ .

### بنى هاشم

... ففعل أمير المؤمنين (ع) ذلك ودعاهم ١/١٧٣ .

### البهشمى

إشتهر أنه : « لاهعنى لحال البهشمى وكسب الأشعري » ٢٠/١٥٧ .

### البلغا

أتى النبي بالقرآن وتحدثى به البلغاء والفصحاء ٣/١٧٤ . قالوا : « كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق » ٦/١٩٣ .

### بنى المصطلق

ومحاربة الجن حين مسيره ( = على بن أبي طالب ) غزوة بنى المصطلق ٢٢/١٩٣ .

### بنى عبد المطلب

قوله (ص) في مجمع بنى عبد المطلب : « ايكم يبايعني يوازرني ... » ٩/١٩٤ .

### الثنوية

زعموا أنه تعالى لا يقدر على الشر ١٢/١٠٥ : قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر ١٩/١٤٣ .

### الجارودية

قالت إن الإمامة تثبت أيضاً بخروج كل فاطمي بالسيف ٣/١٧٦ .

### الجبرية

المقصود بيان مدخلية قدرة العبد رداً لمذهب الجبرية ٢١/١٥٦ .

### جماعة

قالوا أفعاله تعالى معللة بالأغراض تفضلاً وإحساناً ١٧/١٦٠ .

### الجمهور

النائم فاعل للأفعال المحكمه المتقنة إختياراً عند الجمهور ١١/١٠٩ . قالوا أن احتياجنا في السمع والبصر إلى آلائه إنما هو بحسب عجزنا وقصورنا ١/١١٩ ، الصدق عندهم كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقاً للواقع ٢٠/١٢٦ ، ذهبوا إلى أن إعجاز القرآن لبلاغته ٨/١٧٤ ، جوزوا الصغائر على الأنبياء عمداً والكبار سهواً ٢٠/١٧٤ .

### الحكماء

الصفات الثبوتية عندنا عين الذات كما هو مذهبهم ١/٧٣ ، مذهبهم أن الوجود وجود الواجب عينه ١١/٨٠ ، ذهبوا إلى أن علة احتياج الممكن إلى المؤثر الإمكان وحده ٢/٨٣ ، وأمثال ذلك (= التسامح في أول الأمر إلى أن يتبين حقيقة الحال في المال) كثيرة في كلامهم ٥/٨١ ، يستدلون على ثبوت الواجب المؤثر في العالم بإمكان الأثر ٥/٨٣ ، مذهبهم الاستدلال بالإمكان على ثبوت الواجب ١٤/٨٣ ، التسلسل على رأيهم هو ترتب أمور غير متناهية ١٣/٨٤ ، برهان التطبيق على رأيهم لا يجري إلا في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود ١٣/٨٤ ، الإشكال في برهان التطبيق مشترك الورود بين جميع المتكلمين والحكماء ٤/٨٨ ، أورد عليهم أن الدليل جار في الحركات الفلكية والنفوس الناطقة البشرية والحوادث اليومية ٥/٨٨ ، كان الاجتماع في الوجود شرطاً في بطلان التسلسل عندهم ٢٠/٨٨ . اتفقوا على أن علة الحدوث علة البقاء ٢٢/٨٨ ، القائلين بأن علة الحدوث علة البقاء ١٣/٩٠ . . . فلا يكون هناك تسلسل باطل على رأيهم ٥/٩٤ ، القائلين بإيجاب الفاعل ٦/٩٩ ، ذهبوا إلى أن المشيئة من لوازم ذاته من حيث هي ٧/٩٩ ، القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء والمتكلمين ١٨/٩٩ ، إن مجموع العالم محدث بجميع أجزائه خلافاً لجمهور الحكماء ٢/١٠٠ ، مذهبهم في الحركات الفلكية ١٠/١٠٢ ، . . . كالعقول والنفوس المجردة التي قال بها الحكماء ٧/١٠٣ . لما بين أنه تعالى قادر ردّاً على الحكماء ١١/١٠٥ . ذهبوا إلى أن علة الاحتياج إلى المؤثر هي الإمكان وحده ٤/١٠٦ ، إن المعدوم لامادة له ولا صورة خلافاً للحكماء ٢٠/١٠٧ ، قالوا: إرادته تعالى هي علمه تعالى لوجود النظام الأكمل ويسمونه « عناية » ٢/٢١٧ ، أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض عندهم ٨/١٣٠ ، المزاج كيفية متشابهة حاصلة للمركبات العنصرية على مذهبهم ١/١٣٤ ، قالوا اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر ٤/١٣٤ ، امتناع مطلق اللذة مختلف فيه بين جمهور



المتكلمين والحكماء ١٨/١٣٤ . . . بان يكون ذلك الحادث مسبوقا بحادث آخر لا إلى نهاية على رأيهم ٣/١٣٧ ، التسلسل في الأمور المتعاقبة في الوجود جائز عندهم ١٣/١٣٧ ، لا يقولون بإبطال مثل هذا التسلسل ١١/١٣٨ ، مذهبهم أنه يستحيل عليه تعالى الرواية البصرية ١٨/١٣٨ ، منعوا الرواية في الباري مطلقا ٢٢/١٣٨ ، الضرورة قاضية بامتناع الرواية البصرية بدون المواجهة على مذهبهم ٥/١٣٩ ، المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة والحكماء (= في مسألة روية الباري تعالى) ١١/١٣٩ ، اتفق على نفي الشريك عنه تعالى جمهور العقلاء من المتكلمين والحكماء ١٣/١٤٤ ، أراد المصنف أن يشير إلى واحد من أدلتهم على نفي الشريك عنه تعالى ١٦/١٤٤ ، مذهبهم تجوز أن يكون الواجب المطلق وجوديا زائداً على الواجب ذهنياً ومتحدداً معه خارجاً ١١/١٤٧ ، كون المميز داخلاً في الهوية على رأيهم ١٨/١٤٧ ، المثل في احتلاصهم هو المشارك في تمام الماهية ١/١٤٨ ، الواجب على رأيهم ما كان وجوده عين ذاته ١٢/١٤٨ ، ليس للواجب صفة موجودة زائدة على ذاته على مذهبهم ٢/١٤٩ ، حكماء الهند جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشرايع والأديان ١٢/١٥٣ ، ان جميع حتى السحرة اتفقوا على أن السحر لا تأثير له في شيء من السماويات ١٤/١٧٢ ، احتجوا على امتناع المعاد البدني ٨/٢١٠ .

### حكماء الهند

هم جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشرايع والأديان ١٢/١٥٣ .

### الحكيم

كما في حلول الصورة في الهيولى على رأيه ٦/١٣٢ .

### الحنابلة

قالوا : كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لا غير ٣/١٢٢ .

قالوا بقديم كلامه تعالى ١٢٢/٤ . معنى كونه متكلمًا عندهم كونه متصفاً بالكلام  
١٢٢/٧ ، إختارت القياس الأول واضطروا إلى القدح فى الثانى ١٢٢/١٢ .  
منعوا كبرى القياس ١٢٢/١٤ ، زعموا من أن الحروف المسموعة قديمة ١٢٤/٦ .  
زعموا من أن معنى كونه تعالى متكلمًا أنه متصف بالكلام مع كونه عبارة عن تلك  
الحروف المسموعة ١٢٤/٨ .

### الخوارج

جوزوا مطلق الذنوب على الأنبياء ١٧٤/٢٠ ، ذهبوا إلى عدم وجوب الإمامة  
مطلقا ١٨٠/٢٣ .

### خوارج نهروان

وقد قتله ( = ذى القعدة ) أمير المؤمنين مع خوارج نهروان ١٩٤/١٦ .

### الديصانية

قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر ١٤٣/١٩ ، ذهبوا  
إلى أن خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة ١٤٣/٢١ .

### الزيدية

ذهبوا إلى وجوب الإمامة على العباد عقلا ١٨٠/٢٢ . الصالحية منهم يوافقون  
أهل السنة فى أن الإمامة تثبت ببيعة أهل الحل والعقد ١٨٦/٣ .

### السحرة

إن جميع الحكماء حتى السحرة اتفقوا على أن السحر لا تأثير له فى شيء من  
السموات ١٧٢/١٤ .

### السوفسطائية

إن ثبوت موجود ما فى الخارج بديهى أولى لا يشكك فيه عاقل ولا ينازعه إلا  
السوفسطائية ٨٣/١٧ .

### الشارحين

إنّ الشّارحين جعلوا بعض تك النصوص من قبيل النصّ المتواتر ٦/١٩٥ .

الشيعة الرَّاجية ( مرجع ... )

أبوالمظفر شاه طهماسب الحسيني الموسوي الصفوي ٨/٦٨ .

الصالحية من الزيدية

يوافق أهل السّنة في أنّ الإمامة تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد ٢/١٨٦ .

الصحابة

أمير المؤمنين أعلم من جميع الصّحابة ١٩/١٩٠ ، ... لرجوع الصّحابة في وقايهم

إلى أمير المؤمنين ٤/١٩١ ، أنّه أعلم الصّحابة ١٢/١٩١ .

العارفين

أشار بعضهم إلى أنّ إثبات الواجب لذاته بدليل العقليّ أمر مشكل جدّاً ١٢/٨٥ ،

نقل عن بعض المتصوّفة أنّه تعالى يحلّ فيهم ٩/١٣٢ ، ... بعض المتصوّفة

القائلين بحلوله تعالى في العارفين ، ٤/١٣٦ .

العجم

فضّل ( = عمر ) في القسمة والعطاء العرب على العجم ١٦/١٩٩ .

العرب

... ردّ اختصاصها ( = الرسالة ) بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ٨/١٩٦ ،

فضّل ( = عمر ) في القسمة والعطاء العرب على العجم ١٦/١٩٩ .

العقلاء ( جمهور ... )

إنّ هذا المطلب ( = نفى الشريك عنه تعالى ) ممّا اتّفق عليه جمهور العقلاء ١٣/١٤٤ ،

اتّفقوا على أنّه تعالى حيّ ١/١١٤ .

العلماء

ردّون المتشابهات بالتأويل إلى ما علم صحّته بالدليل ١٤/١٣٢ ، أجمعوا كافّة

على وجوب معرفة الله تعالى ٢٠/٧١ ، العطاء منهم ذهبوا إلى أن أربعة من الأنبياء  
في زمرة الأحياء ١٨/٢٠٥ .

#### العلماء الامامية

كدعوى الإمامة وإظهار المعجزة على ما بينه العلماء الإمامية في كتبهم ٦/٢٠٥ .

#### العلماء من المحدثين والفقهاء

المختار عند بعضهم أن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل  
بالأركان ٤/٢١٢ .

#### غلاة الشيعة

قد نقل عن بعضهم أنه تعالى حلّ في الأئمة المعصومين ١٧/١٣٢ .

#### الفرقة الناجية

إجماعهم حجة عندنا ٩/٧٢ . اتفاقهم على أن المؤمن بالمعنى الأخص لا يكون  
مخلداً في النار ١١/٧٧ . المختار عند أهل الحق منهم أن وجود الواجب عينه  
١١/٨٠ . المختار عندهم مذهب المعتزلة (= في كلام الله تعالى) ١/١٢٤ .

#### الفصحاء

أتى النبي بالقرآن وتحدّى به البلغاء والفصحاء ٣/١٧٤ .

#### الفقهاء

المتعارف عندهم إطلاق كلام الله على هذا المؤلف الحادث ١٩/١٢٤ ، حتى  
الكفار مكلفون بالشرايع إذا كانوا متمكّنين على العلم بها بالرجوع إلى الفقهاء  
٥/١٦٣ .

#### الفلاسفة

الحدوث والقدم الذّاتيان من مصطلحاتهم ٧/١٠٠ . إن ذلك القول مذهب  
الفلاسفة وقد شنع عليه المتأخرون ١٤/١١٢ ، ... كما في الصّورة الجسميّة  
الحالّة في الهيولى المفتقرة إليها في الوجود على رأى الفلاسفة ٣/١٣١ ، فستر العرض

بأنّه هو الحالّ في الموضوع ٤/١٣١ ، تعليق عدم الواجب بعدم العقل الأوّل على رأيهم ٢٠/١٤٢ ، ذهبوا إلى أنّ المؤثر في أفعال العباد قدرتهم على سبيل الإيجاب ١٨/١٥٥ ، المؤثر في أفعال العباد قدرة العبد على سبيل الإيجاب على مذهبهم ٢٠/١٥٦ ، ومنهم على ما هو مذهب الفلاسفة ٦/٢٠٦ .

### فلاسفة الاسلام

أطبقوا على أنّه تعالى مدرك أي سميع بصير ١٤/١١٧ .

### الفلاسفة الالهيين

القول بثبوت المعاد الرّوحانيّ وهو مذهبهم ١٤/٢٠٦ .

### الفلاسفة الطبيعيين

القول بعدم ثبوت شيء منهما ( = المعاد البدنيّ والرّوحانيّ ) مذهب القدماء منهم ٢/٢٠٧ .

### القراء

المنعارف عند عامتهم اطلاق كلام الله على هذا المؤلف الحادث ١٩/١٢٤ أكثرهم كابي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه ٧/١٩٣ .

### الكاملين

بعضهم كأبي المؤمنين (ع) وعترته الطّاهرين ١٩/١٣٢ .

### الكروامية

قالوا: كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لا غير ٣/١٢٢ ، قالوا بحدوث كلامه تعالى ٤/١٢٢ ، معنى كونه متكلمًا عندهم كونه متّصفًا بالكلام ٧/١٢٢ ، اختاروا القياس الثّاني واضطّروا إلى القدح في القياس الأوّل ١٥/١٢٢ ، منعوا كبرى القياس بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته ١٦/١٢٢ ، زعموا من أنّ معنى كونه تعالى متكلمًا أنّه متّصف بالكلام مع كونه عبارة عن تلك الحروف المسموعة ٨/١٢٤ ، يجوزون قيام الحوادث به تعالى ١٠/١٣٦ ، خالفوا المعتزلة

والحكماء في رؤية الله ١٨/١٣٨ ، يوافقون الأشاعرة في تجويز أصل الروية  
و يخالفونهم في كيفياتها ٢/١٣٩ .

#### المانوية

قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر ١٩/١٤٣ ، ذهبوا  
إلى أن خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة ٢١/١٤٣ .

#### المتأخرون

إن ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنع عليه المتأخرون ١٤/١١٢ . بعضهم  
فسر المعجزة بثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد ٩/١٧١ .

#### بعض المتصوفة

قد نقل عن بعضهم أنه تعالى 'يحلّ في العارفين ١٣٢ ٩' . القائلين بعضهم بحلوله  
تعالى في العارفين ٤/١٣٦ .

#### المتكلمين

ذهب بعضهم إلى أن احتياج الممكن إلى المؤثر احدث وحده ٤/٨٣ . يستدلون  
على ثبوت الواجب المؤثر في العالم بحدوث الأمر إما بحدوث الجوهر وبإمكانها  
مع الحدوث ٦/٨٣ ، الدور والتسلسل باطلان بناء على برهان التطبيق على رأيهم  
٥/١٠٤ ، التسلسل على رأيهم هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مترتبة  
أولا ١٣/٨٤ ، يقولون في الواجب لذاته من أن وجوده زايد على ذاته ٨٤ ٨ .  
برهان التطبيق على رأيهم يجري في الأمور الغير المتناهية الموجوده مطلقا ٨٦ ١٩ .  
أكثرهم لا يقولون بالوجود الذهني ١٥/٨٧ ، المنكرين للوجود الذهني ٨٨ ٣ .  
الإشكال في برهان التطبيق مشترك الورود بين جميع المتكلمين والحكماء ٨٨ ٤ .  
القائلين بإيجاب الفاعل ٦/٩٩ ، القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء  
والتكلمين ١٨/٩٩ ، معنى القيام بالذات عندهم هو التحيز بالذات ١٨/١٠٠ ،  
إن جمهورهم حصروا التحيز في الحركة والسكون ١٢/١٠١ ، فالصواب أن يجاب  
بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق على رأيهم ٢١/١٠٢ ، التسلسل في الأمور

العدمية المتجددة محال على رأيهم ١٩/١٠٤ ، انّ علّة الإحتياج إلى المؤثر هي الحدوث وحده أو الإمكان مع الحدوث عندهم ١٦/١٠٦ ، مذهبهم أنّ شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة ١٥/١٠٦ ، قالوا أنّ الحياة صفة توجب صحّة العلم والقدرة ٢/١١ ، التسلسل في الأمور الموجودة في نفس الأمر محال على رأيهم ٢٣/١١٥ . قالوا أنّهما (= كونه تعالى سميعا وبصيرا) صفتان زائدتان على العلم ١٥/١١٧ ، بعضهم كالأشعري والكعبيّ ١٥/١١٧ ، أنّه ليس بجسم ولا عرض عندهم ٨/١٣٠ ، الحيّز عندهم الفراغ الموهوم الذي يُشغله الجوهر ١٣/١٣٠ ، العرض على ما فسّره المتكلّمون هو الحالّ في المتكلّم ١/١٣١ ، لم يقل بافتقار المحلّ إلى الحالّ ٤/١٣١ ، يمكن الإستدلال على نفس الجسميّة والعرضيّة على رأى المتكلّمين ١٥/١٣١ ، إنّ اللّذة والألم مطلقا من الكيفيّات النفسانيّة عندهم ١٢/١٣٢ ، امتناع مطلق اللّذة لله تعالى مختلف فيه بين جمهور المتكلّمين والحكماء ١٨/١٣٤ ، نفهم مطلق اللّذة عنه تعالى يحتمل أن يكون لعدم ورود الشرع بذلك ، ١٩/١٣٤ ، ... بأن يكون الذات مقتضيا للحادث بانضمام الإرادة على رأيهم ٢٢/١٣٦ ، التسلسل في الحوادث المتعاقبة باطل على رأيهم ١١/١٣٦ ، التسلسل باطل ببرهان التطبيق والتضاييف وغيرهما على رأيهم ١١/١٣٨ . المشهور من الأدلّة العقلية على نفي الشريك عنه تعالى بين المتكلّمين برهان التّبايع ١٤/١٤٤ ، اتّفق على نفي الشريك عنه تعالى جمهور العقلاء من المتكلّمين والحكماء ١٣/١٤٤ . تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو على تقدير مغايرتهما للذات كما هو مذهبهم ١٥/١٤٧ ، المثل في اصطلاحهم هو المشارك في تمام الماهيّة ١/١٤٨ ، الواجب على رأيهم ما كان ذاته مقتضيا لوجوده ١٢/١٤٨ ، ... على ما توهمته مثبتوا الحال منهم ١/١٤٩ ، من الأشاعرة قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها ٩/١٤٩ ، بأن يعيد الله بدنه المعدوم ويعيد الرّوح إليه عند أكثرهم ٦/٢٠٦ ، جمهورهم النّافين للنفس النّاطقة المجردة ١٢/٢٠٦ ، ولو

بنی الکلام علی انتفاء النفس الناطقة كما هو مذهب جمهورهم ۲/۲۰۸ .

### المتكلمين من الخوارج

نبينا معصوم من أول عمره إلى آخره خلافا لجمهورهم ۱۱/۱۷۶ .

### المجسمة

خالفوا المعتزلة والحكماء في رؤية الله تعالى ۱۸/۱۳۸ . يوافقون الأشاعرة في تجويز

أصل الرؤية ويخالفونهم في كيفيةاتها ۲/۱۳۹ . والتعرض للجسمية تعريض

للأشاعرة بأنهم من المجسمة في الحقيقة ۸/۱۴۰ .

### المجوس

يجوزون قيام كل صفة حادثة من صفات الكمال به تعالى ۱۱/۱۳۶ ، قالوا بوجود

واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر ۱۹/۱۴۳ ، ذهبوا إلى أن خالق

الخير هو يزدان وخالق الشر أهر من أي الشيطان ۲۰/۱۴۳ .

### المحصلين

المشهور بينهم من اعتبار تضمين أو تقدير في الكلام حتى يصح التعدية بـ «على»

۷/۷۸ .

### المحققين

المختار عندهم لفظة «الله» علم للذات المقدسة المشخصة ۱۳/۷۲ ، عندهم

الإيمان غير الإسلام ۴/۷۷ ، الحق المختار عندهم الاستدلال بإمكان على ثبوت

الواجب ۱۴/۸۳ ، تصدى لإبطال احتمال عدم حاجة الممكن الموجود إلى موجد

مغاير ۲/۸۵ ، المختار عندهم أن علّة الحدوث علّة البقاء ۲۳/۸۸ ، حقق بعضهم

أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله والوسائط شرايط وآلات ۲۱/۱۰۵ ، ذهبوا إلى

أن الصفات عين الذات ۱۲/۱۰۷ ، ذكر بعضهم الفرق بين حصول الصورة في

الذات المجردة وبين قيامها بها ۲۰/۱۱۱ ، قال بعضهم نفي العلم بالجزئيات من حيث

هي جزئيات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا ۱۹/۱۱۲ ، التحقيق عندهم أن المعلوم



حقيقة هو الوجه وإنّما يوصف ذو الوجه بالمعلومية بالعرض ١١٣/٢ ، استدلّ بعضهم بأنّ إرادته تعالى لو كانت أمرا سوى الدّاعي والصّارف يلزم التسلسل و تعدّد القدماء ١١٧/٧ ، المختار عندهم أنّهما (= كونه تعالى سميعا وبصيرا) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ١١٧/١٧ ، حقق بعضهم بأنّ الافتقار إلى ما يستند إليه فلا ينافي الوجود الذّاتي ١٢١/٧ ، ما استدلّ به بعضهم من أنّ عمومية القدرة يدلّ على ثبوت الكلام ، فيه نظر ١٢٣/١٣ ، المراد بالكلام الحروف المسموعة لا المتخيّلة كما اختاره بعضهم ١٢٤/٤ ، قال بعضهم في شرح المواقف هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمّد الشهرستاني ١٢٦/٥ ، الفرق في ذلك بين الأدلّة الدّالة على صدق الكلام النّفسي مما وقع من بعضهم ليس على ما ينبغي ١٢٨/٥ ، السّبب القريب للذّة اعتدال المزاج والألم سوءه عندهم ١٣٣/١٩ ، وافق بعضهم الحكماء في إثبات اللذّة العقلية له تعالى ونفى اللذّة الحسية عنه ١٣٤/١٠ ، القول بأنّه لانزاع للنّافين والمثبتين (= في مسألة روية الله تعالى) كما وقع من بعضهم ليس بظاهر ١٣٩/١٠ ، والصّفة التي يعتبر الوحدة فيها في الشّرع على ما يستفاد من كلام بعضهم ثلاث ، ١٤٣/١٥ قال بعضهم أنّ قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا » حجة إقناعية ١٤٥/١٧ ، صرّح بعضهم بأنّ اسماعيل من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد ١٧٠/١٣ ، العصمة عندهم لطف ١٧٥/٣ ، ظهر فساد قول بعضهم في مسألة كون الإمام لطفًا وجوده ١٨١/٢٢ ، اختاروا عدم صحّة التّوبة عن معصية دون معصية ٢١٦/٨ .

المحقّقين من قدماء المعتزلة ومتأخري الإماميّة

مذهبهم القول بشبوتهما (= المعاد البدني والروحاني) ٢٠٦/١٥ .

المخالفين

جمهورهم لا يقولون بوجوب العدل على الله ٧٢/٣ ، إنّهم مع كونهم مسلمين خوارج

عن ربيعة المؤمنين ۲۳/۷۶ ، ولهم هيهنا شبه أخرى لانطول الكلام بإيرادها  
 ۹/۱۶۶ ، فيه (= وجوب عصمة النبي) ردّ عليهم ۲۰/۱۷۴ ، جوز عامتهم الصغار  
 الغير الخسيسة على الأنبياء ۲۲/۱۷۴ ، اتفق جمهورهم على امتناع صدور الكبار  
 من الأنبياء بعد البعثة ۱۷/۱۷۶ ، ولهم في جوابه (= استدلال بآية إنّما وليكم الله...) .  
 كلمات شتى ۱۹/۱۹۵ ، الكلالة عندهم وارث لم يكن ولدا للمورث ولا ولدا له  
 ۱۷/۱۹۸ ، روى من طريق المخالفين عن مسروق ۱۰/۲۰۴ ، المروى عن بعضهم  
 إنّ الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان ۲/۲۱۲ .

### المسلمين

لا يصحّ ولا يجوز شرعاً جهل الأصول المذكورة على أحد منهم ۹/۷۶ ، إنّما خصّ  
 وجوب الأصول المذكورة بالمسلمين مع أنّها واجبة على جميع المكلفين ۲۲/۷۶ ،  
 المخالفين مع كونهم مسلمين خوارج عن ربيعة المؤمنين ۱/۷۷ ، أطبقوا على أنّه  
 تعالى مدرك أى سميع بصير ۱۳/۱۱۷ ، اتفق جميعهم على أنّه تعالى متكلم ۶/۱۲۳ .  
 اتفقوا على أنّ كلامه تعالى صادق ۱۸/۱۲۶ ، فهم (= امير المؤمنين وأولاده)  
 أولى الأمر الذين أمر المسلمون بإطاعتهم مطلقا ۹/۱۹۷ ، اتفق المسلمون كافة  
 على وجوب المعاد البدنى ۵/۲۰۷ .

### المشايع

خرقهم يرجع إليه (= على بن ابى طالب) ۱۲/۱۹۱ .

### مشايخ المحققين

شيوخ إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين (ع) فى كلامهم ۱۷/۱۷۱ .

### المشبهة

اتفقوا على أنّه تعالى فى جهة فوق ۷/۳۳ .

### المشركين

المخالف فى نفي الشريك عنه تعالى جميع المشركين من الوثنية وغيرهم ۱۸/۱۴۳ .

## المعتزلة

يكفى وجوب معرفته تعالى مطلقا في إثبات وجوب النظر في معرفته عقلا أو شرعا على ما هو المتنازع بين المعتزلة والأشاعرة ١٠/٧٥ ، أكثرهم ذهبوا إلى أنه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد ١٤/١٠٥ ، لم يفرق جمهورهم بين التأثير في صحة الوقوع والتأثير في الوقوع ٢٢/١٠٦ ، إن المعدوم ليس بشيء خلافا للمعتزلة ١٩/١٠٧ ، قال بعضهم إرادة الله تعالى هي صفة زائدة مغاير للعلم القدرة ٤/١١٧ قالوا بعضهم إرادته تعالى هي في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به ٤/١١٧ ، اختار جمهورهم قول أهل الحق في إرادته تعالى ٦/١١٧ ، مذهب جمهورهم أن الوجوب الذاتي كما يدل على نفس البقاء يدل على نفي كونه صفة وجودية زائدة على الذات ٣/١٢٠ ، قالوا: كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لا غير ٣/١٢٢ ، قالوا بحدوث كلامه تعالى ٤/١٢٢ ، معنى كونه متكليا عندهم كونه موجد للكلام ٧/١٢٢ ، منعوا صغرى القياس بناء على أن كلامه ليس صفة قائمة به ١٦/١٢٢ ، لهم أن يمنعوا كبرى القياس الأول بناء على أنهم جوزوا كون صفاته تعالى حادثة من غير أن يكون قائمة به تعالى ٢/١٢٣ ، المختار عند الفرقة الناجية مذهبهم (= في كلام الله تعالى) ٢/١٢٤ ، اختاروا القياس الثاني واضطروا إلى القدح في القياس الأول ١٥/١٢٢ ، إن الدليل الأول (= لأن الكذب قبيح بالضرورة) من الأدلة المعتزلة ٧/١٢٧ ، مذهبهم أنه يستحيل عليه تعالى الرؤية البصرية ١٨/١٣٨ ، منعوا الرؤية في الباري تعالى مطلقا ٢٢/١٣٨ ، الضرورة قاضية بامتناع الرؤية البصرية بدون المواجهة على مذهبهم ٥/١٣٩ ، المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة والحكماء (= في مسألة رؤية الباري تعالى) ١١/١٣٩ ، المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة في أفعال العباد ٤/١٥٦ ، قالوا إن الحسن والقبح عقليان ١٠/١٥٢ ، سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ٧/١٥١ ، بعض المتكلمين منهم قالوا بصفات وجودية أخرى كالبقاء والقدم

واليد والوجه وغيرها ٩/١٤٩ ، قال بعضهم بأحوال خمسة له تعالى ٧/١٤٩ ، المختار عند اهل الحق مذهبهم في الحسن والقبح ٢٢/١٥٢ ، ذهبوا جمهورهم إلى أن المؤثر في أفعال العباد قدرتهم على سبيل الاختيار ١٨/١٥٥ ، المختار عند أهل الحق مذهبهم في أنه تعالى يفعل لغرض ١٨/١٦٠ ، ذهبوا إلى أنه يجب تعليل أفعاله تعالى بالأغراض ١٥/١٦٠ ، المختار عند أهل الحق مذهبهم في أنه تعالى يترك القبيح ويفعل الواجب ١٨/١٥٩ ، قالوا أنه تعالى يترك القبيح ويفعل الواجب ١٦/١٥٩ ، ذهب بعضهم إلى أن إعجاز القرآن لأسلوبه الغريب ٨/١٧٤ ، ذهب بعضهم إلى أن إعجاز القرآن للمصرفة ٩/١٧٤ ، أنكر بعضهم الصراط ١٢/٢١٣ ، ذهب بعضهم إلى أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلي ١/٢١٨ ، ذهب أكثرهم إلى وجوب الإمامة على العباد عقلاً ٢٢/١٨٠ ، بعضهم يوافق أهل السنة في أن الإمامة تثبت ببيعة أهل الحل والعقد ٢/١٨٦ .

### المفسرين

انه (= إنما وليكم الله ...) نزل باتفاق المفسرين في أمير المؤمنين ١٠/١٩٥ ، قول المفسرين ان الآية (= إنما وليكم الله ...) نزلت في حقه ١٨/١٩٦ ، إجماعهم على أن الآية (= إنما وليكم الله ...) نزلت في أمير المؤمنين حين تصدق بخاتمه في الصلوة ٢٣/١٩٦ ، قال المفسرون نزلت هذه الآية (= وضرب لنا مثلاً ...) في أبي ابن خلف ٤/٢٠٩ .

### الملاحدة

هم الذين ما لوا عن الإسلام إلى الكفر ٨/١٥٣ .

المليتين (كافة ...) )

أجمعوا على أنه تعالى متكلم ٦/١٢٣ .

### المنطقيين

الدليل عندهم هو المركب من قضيتين للتأدي إلى مجهول نظري ٢٠/٧٣ .

### المؤمنين

من جهل شيئاً من الأصول المذكورة خرج من ربقتهم ١١/٧٦ ، إن المخالفين مع كونهم مسلمين خوارج عن ربقة المؤمنين ١/٧٧ .  
المؤمنين من عند الله بالنفوس القدسيّة  
لا يحتاجون في تلك المعارف إلى النظر ١٩/٧٥ .

### المهاجرين

فضّل (= عمر) في القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار ١٦/١٩٩ .

### النصارى

نقل عنهم أنّه تعالى حلّ في عيسى ٩/١٣٢ ، القائلين بحلوله تعالى في المسيح  
٣/١٣٦ ، ردّ اختصاصها (= الرسالة) بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى  
٨/١٩٦ ،

### نقباء بنى إسرائيل

أوصيائي من بعدى بعدد نقباء بنى إسرائيل ٧/٢٠٣ ، أن يكون بعده إثني عشر  
خليفة عدد نقباء بنى إسرائيل ١٣/٢٠٤ .

### الوثنيّة

المخالف في نفي الشريك عنه تعالى جميع المشركين من الوثنيّة وغيرهم ١٨/١٤٣ :

### اليهود

... ردّ اختصاصها (= الرسالة) بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ٨/١٩٦ ،  
«يقيمون الصلوة» بمعنى يرکعون في الصلوة لا كصلوة اليهود بلا ركوع ٢١/١٩٦ .

## فهرست نام کتابها

### الاعتقادات

صرّح ابن بابويه في الاعتقادات بأنّ الصّراط جسر جهنّم ويمرّ عليه جميع الخلق  
١١/٢١٢ .

### الفين

إنّ المصنّف (= العلامة الحليّ) ألّف كتابا في الإمامة وسمّاه ألفين ١٨/٢٠٠ .

### الألفية

عبّر فيها عن الصّفات الثبوتية والسّلبية بما يصحّ عليه ويمتنع ١١/٧٣ .

### الإنجيل

مانقل عنه ممّا يدلّ على أنّ عيسى (ع) عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله  
فيه ... ١١/١٣٢ ، لحكمتُ بين أهل انجيل بإنجيلهم ١/١٩١ .

### الباب الحادى عشر

فيما يجب على عامّة المكلفين ١/٦٩ ، ألحق به الباب الحادى عشر لبيان الاعتقادات  
(= ألحق العلامة الحليّ بكتاب مصباح المتجّد) ٣/٦٩ ، وإنّما أورد بيان  
الاعتقادات في الباب الحادى عشر ... ٦/٦٩ ، وجه إلحاقه بمختصر المصباح  
١٥/٧٦ .

### بعض الشروح

في بعض الشّروح أنّه لا يجوز أن يكون الوجوب على تقدير اشتراك الواجبين فيه زائداً عليهما ٢٢/١٤٧، فتعيّن أن يكون هو (= حافظ الشّرع) الإمام كما في بعض الشّروح ١٠/١٨٤ .

#### التجريد

الإمام يجب أن يكون معصوماً ليكون في عداد أدلّة الأفضليّة كما وقع في التجريد ٧/١٩٢ .

#### التلويح

صرّح فيه بأنّ الإيمان من الأحكام الشّرعيّة وإن لم يكن عملياً ١٠/٧٠ .

#### تنزيه الأنبياء

حقّق السيّد المرتضى ' عصمة الأنبياء فيه ٢٣/١٧٦ .

#### التوريّة

لحكمتُ بين أهل التّوريّة بتوريّاتهم ٢٣/١٩٠ ، قال جنّدل قد وجدنا ذكرهم في التّوريّة ١٧/٢٠٣ .

الخطبة الموسومة بالشّقشقية ← الشّقشقية .

#### الدّروس

فيه أنّ كون المعروف والمنكر استقباليّين ١٤/٢١٧ .

رسالة الالفية ← الالفية

#### الزّبور

لحكمتُ بين أهل الزّبور بزبورهم ١/١٩٢ .

#### الشرح المواقف

قال بعض المحقّقين فيه هذا الحمل لكلام الشّيخ مما اختاره محمد الشهرستاني ٥/١٢٦ ، يستفاد منه أنّ المانويّة والديّصانيّة ذهبوا إلى أنّ خالق الخير هو النّور وخالق الشرّ هو الظلمة ٢١/١٤٣ ، فعل النّائم والسّاهي وأفعال البهائم لا يوصف

بالحسن والقبح كذا في شرح المواقف ٦/١٥٢ ، وفي أفعال الصّبيان خلاف ، كذا  
في شرح المواقف ٦/١٥٢ .

الشروح (= شروح باب الحادى عشر) ← بعض الشّروح .  
الشفّا

أنّ يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على ما يستفاد من كلامه في الشّفاء ١٨/٢٠٩ .  
الشّقشقيه

كفالك شاهدأ صادقاً في هذا المعنى خطبته الموسومة بالشّقشقية في نهج البلاغة  
١٧/١٩٣ .

الفرقان (= القرآن)  
لحكمتُ بين أهل الفرقان بفرقانهم ١/١٩١ .

في تحقيق الكلام النّفسى  
لصاحب المواقف ١٨/١٢٥ .

القرآن

كالفاظ القرآن بالنسبة إلى الحافظ ١١/١٢٦ ، وفيه من أنّ الله تعالى يقضى بين  
عباده بالحق ٥/١٦٨ ، إنّ النّبىّ أظهر المعجزة كالقرآن ٥/١٧٢ .

كتب الأصول

يحصل (= مرتبة الإجتهد) باجتماع شرايطها المشهورة المسطورة في كتب الأصول  
٢٣/١٨٤ .

الكتب الالهية

انّه (= مانقل عن الإنجيل) من قبيل المتشابهات وهى كثيرة فى الكتب الإلهية ١٤/١٣٢ .

كتب السير

من غزوات النّبى على ما اشتهرو تقررّ فى كتب السّير ١٣/١٩٢ .

مختصر المصباح



فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح ٩/٦٧ ، وجه إلحاق الباب الحادي عشر به ١٦/٧٦ .

### مصباح المتجّد

الذّي الفقه الشّيخ ابو جعفر الطّوسيّ قدّس سرّه في أعمال السّنّة من العبادات ١/٩٦

### مفتاح الباب

الملحق بمختصر المصباح ٩/٦٧ .

### المواقف

ما قال صاحب المواقف من أنّ صدق النّبّيّ لا يتوقّف على صدق كلامه منظور فيه ١٢/١٢٧ ، إنّ صاحب المواقف جعل الاستدلال بكون الحلّول هو الحصول على سبيل التبعيّة ٣/١٣٢ .

### نهاية الاقدام

هذا الحمل لكلام الشّيخ مما اختاره محمّد الشهرستاني في كتاب المسمّى بنهاية الأقدام ٦/١٢٦ .

### نهج البلاغه

... وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغه ٥/١٩٣ ، وكفاك شاهداً صادقا في هذا المعنى خطبته الموسومة بالشّقشقية في نهج البلاغه ١٧/١٩٣ .

## فهرست نام جاها

احد

لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد ... ١٢/١٩٢ .

اهواز

وقد أسلم (= هرمزان ملك اهواز) بعد ما أسرف في فتح اهواز ٩/٢٠٠ .

بدر

لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر واحد ... ١٢/١٩٢ .

تبوك

إستخلاف النّبيّ لأمير المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك ١٤/١٩٦ .

حنين

لم يبلغ أحد درجته في غزاة ... وخيبر وحنين ١٢/١٩٢ .

خيبر

لم يبلغ أحد درجته في غزاة ... وخيبر وحنين ١٢/١٩٢ ، قال النّبيّ في غزاة خيبر: «لأسلّم الراية غداً رجلاً» ... ١٥/١٩٢ ، ... فلما ثبت عنه (= على ابن أبي طالب) من قلع باب خيبر ورهيه أذرعاً ١٩/١٩٣ .

ربذه

ضرب (= عثمان) أباذر ونفاء إلى ربذة ٧/٢٠٠ .

الشّام

ولى (= عثمان) معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة ٣/٢٠٠ .

## صفّين

... ورفع الصخرّة العظيمة عن القلب حين توجّهه (= على بن أبي طالب) إلى صفّين ٢١/١٩٣ .

## غدير خم

وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة ٢/١٨٨ .

## فدك

وهي قرية بنخير ٢٣/١٩٧ ، طالت المنازعة بينهما (= سيّدة نساء العالمين) وبين أبي بكر في فدك ٢١/١٩٩ ، واتّفقا (= أبو بكر وعمر) في منعها (= سيّدة نساء العالمين) عن فدك ٢٣/١٩٩ .

## الكوفة

ومخاطبته (= على بن أبي طالب) الثّعبان على منبر الكوفة ٢٠/١٩٣ ، استعمل (= عثمان) سعد بن الوقّاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ٣/٢٠٠ .

## المدينة

غدير خم وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة ٣/١٨٨ ، إستخلاف النّبيّ لأمر المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك ١٤/١٩٦ ، إنّ مقصود النّبيّ بعدهم (= أبي بكر وعمر وعثمان) عن المدينة ١٩/١٩٧ .

## مكّة

غدير خم وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة ٣/١٨٨ .

## نجران

دعا رسول الله وفد نجران إلى المباهلة ٤/١٩٠ .

XXVIII A. Āmiri

*Al-Amad Āla al-Abad*, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Muġtabavi

*Bunyād i Hikmat i Sabzavārī*, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavārī* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thānī

*Ma'ālim al-Uṣūl*, with Persian introductions, by M. Mohaghegh (under print)

XXXI Nāṣir Khusraw

*Ẓād al-Musāfirīn*, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nāṣir Khusraw

*Ẓād al-Musāfirīn*, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII M. Mohaghegh

*Yād Nama i Adīb i Nishābūrī*, ed. (Tehran, 1986)

XXXIV M. M. Narāqī (ab. 1794).

*Sharḥ al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'*, ed. by M. Mohaghegh (Tehran, 1986)

XXXV Martin J. Mcdermott

*The Theology of al-Shaikh al-Mufīd* (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)

*Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, edited by A. Nurānī (Tehran, 1984)

XXXVII H. M. H. Sabzawārī (See No. I)

XXXVIII Al-Sayūrī (al. 1423)

*Al-Nafi' uyaum al-Hashr fi sharḥ i bab i al-Hādī' Ashr* with Abu al-fath ibn i Makhdūm's Commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXIX H. A. Wolfson

*Philosophy of Kalām*, Translated by A. Aram (under preparation)

XVII M. Mohaghegh

*Bist Cuftâr*, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

*Anwâr-i Jalîyyah*, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmi (1414-1492)

*al-Durrat al-Fâklîrah*, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

*Divân*, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

*Divân*, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

*Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Hikmah*, Persian text edited by M. T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

*Rabâb Nâma*, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

*Talkhîṣ al-Muhassal*, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shirâzî (ob. 1367)

*Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamât al-Fuṣûṣ*, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrizî (fl. 13th century)

*Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn*, edited by M. Mohaghegh and Translated into Persian By J. Sajjâdî (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028-1085)

*al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn*, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavî (Tehran, 1981).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

*al - Qabasât*

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawârî

*Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah*

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

*An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id* (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

*al-Qabasât*

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

*Aflâtûn fi al-Islâm*: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

*Filsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî* (Tehran, 1974).

XV Bahmânyâr Ibn Marzbân

*Kitâb al-Taḥṣîl*, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numây* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

*Jâvidân Khirad*, translated into Persian by T. M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatián with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

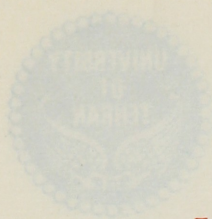
## WISDOM OF PERSIA

**General Editor: M. Mohaghegh**

- I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).  
*Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah*  
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)
- II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).  
*Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzûmah")*  
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M. M. Āshtiyânî  
*Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah*  
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*  
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).  
*Kāshif al - Asrār*  
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century)  
*Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî*  
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).



XXXVIII



# WISDOM OF PERSIA

**- SERIES -**

**OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED**

by

The Institute of Islamic Studies  
McGill University, Tehran Branch

In Collaboration With

**Tehran University**

**General Editor**

**M. Mohaghegh**

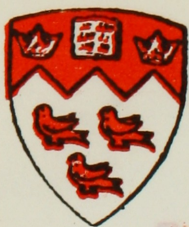
Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 13-145-133

Tehran-Iran

Printed by Tehran University Press





**McGill University**  
**Institute of Islamic Studies, Tehran Branch**

In Collaboration with

**Tehran University**

# **Al-Bab al-Hadi 'Ashar lil-'Allama al-Hilli**

Ma'a Sharhayhi

**Al-Nafi' Yawm al-Hashr li-Miqdad ibn  
'Abd Allah al-Suyuri**

Wa

**Miftah al-Bab li-Abi al-Fath ibn Makhdum  
al-Husayni**

Edited by

**M. Mohaghegh**

Tehran 1986





# DATE DUE

DUE	RETURNED
87-11-07	2 p.m.
<del>11/1/1987</del>	<del>2:00 pm</del>
<del>JUN 9 1988</del>	
<del>JAN. 29,</del>	<del>2 P.M.</del>
<del>SEP 02 1994</del>	<del>FEB 01 1996</del>
<del>JUN 20 1995</del>	
<del>JUL 17 1995</del>	
<del>AUG 14 1995</del>	
<del>SEP 11 1995</del>	
<del>OCT 09 1995</del>	
<del>NOV 07 1995</del>	
<del>DEC 05 1995</del>	
<del>JAN 06 1996</del>	





H. Al-Hilli

1250 - 1325

Al-Bab al-Hadi Ashar

With  
Two Commentaries

Tehran  
1986